

لکھنؤ

تہذیب التہذیب میں عالم عامل علی ترتیب انہی  
وکیف لا وہو منسوج علی اقوال بالقبول تحقیق

کتبہ محمد الفخر  
عفی عنہ



1



شرح تہذیب الکلام  
للفاضل سلمان افندہ



۷۹۷  
۱۳۱۲

۷۱۰

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kismi	ALCA ZADE HÜSEYİN PAŞA
Yeni	ayrı
Eski	3/0





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العقول الافهام في كبرياء ذاته  
وتوكلت الالهة والاولياء في بيده عظمة صفاته  
دل على وجوب وجوده خلق الارض والسموات والارض  
بوحدة ائمة نظام العالم من السماء الي الارض  
السفلى تنزه ذاته ذاته عن مساومة الاعراض والاضداد  
وتقدس صفاته عن مناسبة عوارض الجواهر والاوراق  
والصنعة والاشغال على سيد انبيائه واكرم اصفيائه  
محمد المبعوث للهداية الى سواء الطريق وعلى اله وصحبه  
المرتبين بانوار الهداية ومن على التوفيق **ويعلم**  
ان انفع المطالب حالا ومالا وارفع المآرب منفعة  
وكمالا واكمل المناصب مرتبة وجلالا وافضل الرغائب  
ابدية وجلالها هو المعارف الدينية والمعاليم اليقينية  
اذ يدور عليه الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى  
في الاخرة والاولى وعلم الكلام في عقائد الاسلام من بينها علم  
شأن واقوال برهانها واثباتها بنبيانا وادبها بنبينا  
فانه ماخذها واساسها واليه يستند اقتضاها واقتضاها

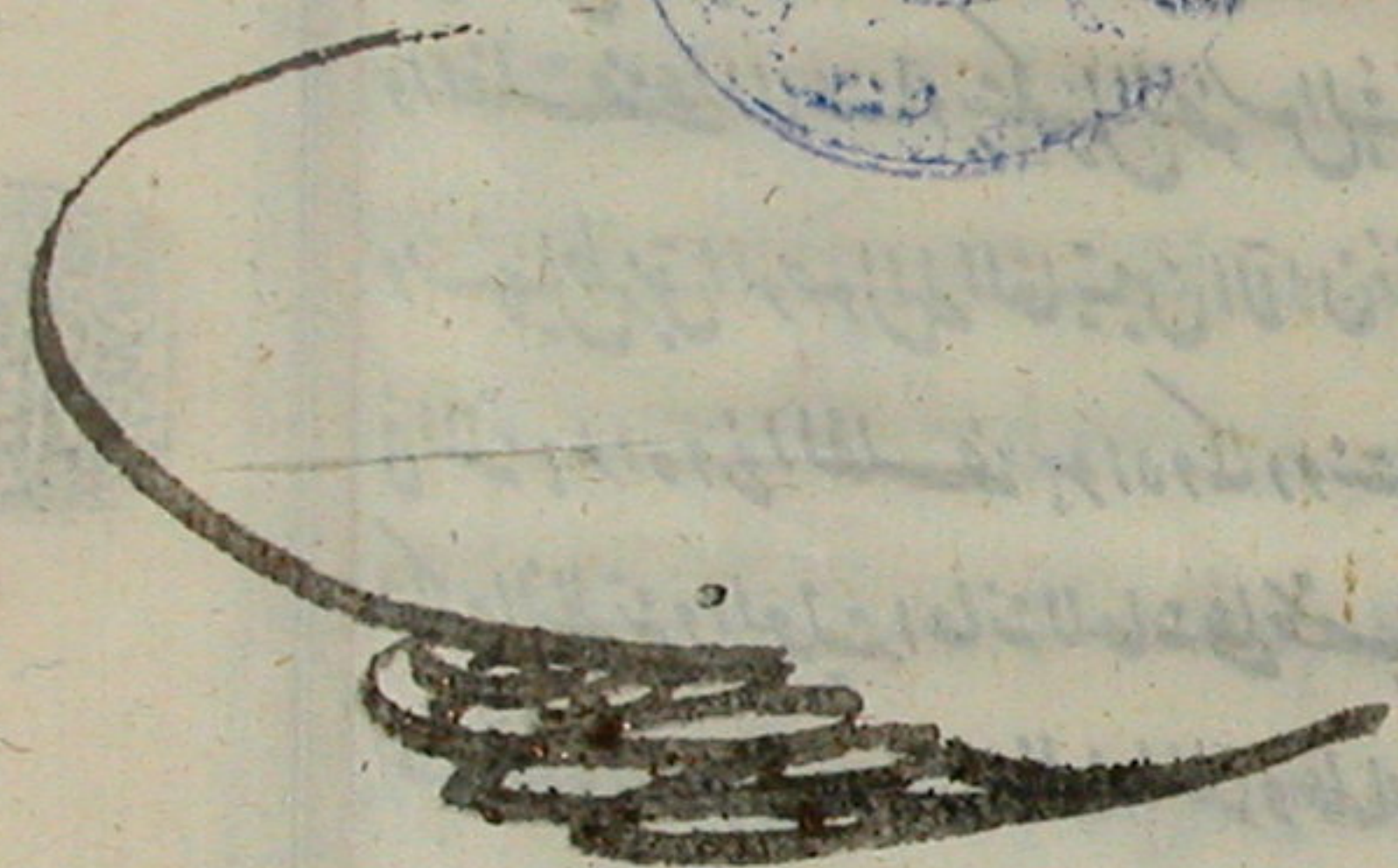
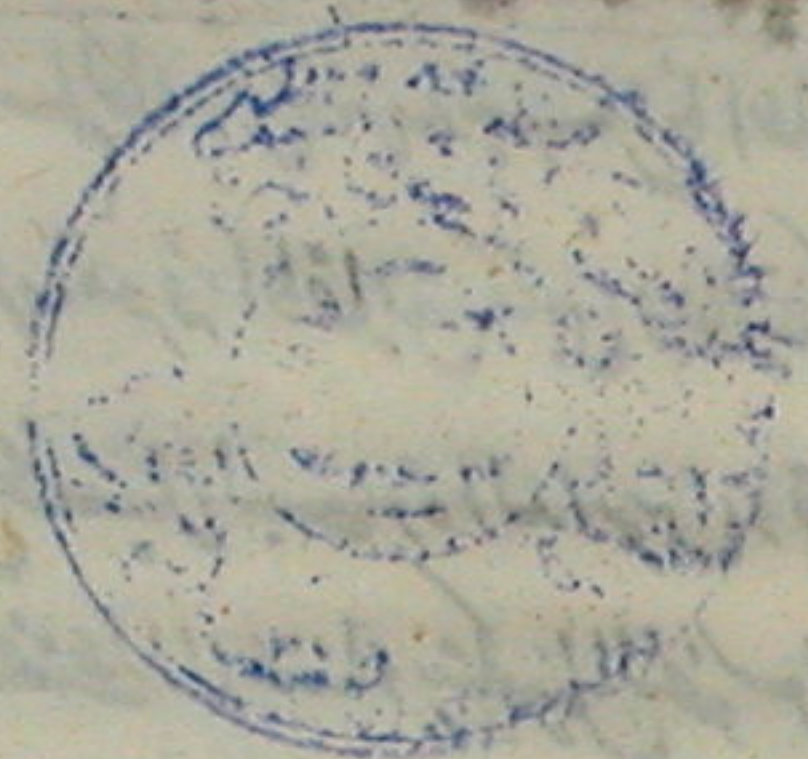


بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها وقد صنف فيه كتب  
معبدة والفرز مطولة ومختصرة والقسم الثاني من  
التأليف الذي صنفه العالم الفاضل المحقق والحجج الكامل  
المدقق سعد الملة والدين التفتازاني فاضل الله عليه  
الغزاة والبه حل الرحمة والرضوان يستعمل على طهر  
اراء المتقدمين ومحصل افكار المتأخرين لم يأل جهدا  
في تجريد القواعد عن الزوائد وتديد العقائد بتقيد  
فقه حقه بمجاهد بسحقه شرعا يذل من سواره صبا بهاد  
من خائذه نعا بها مع قلة البصيرة وقصور الباع الصائفة  
ملتقطا من شرح المقاصد جواهر النوائد ونفايس  
ولم ازد فيه شيئا اجنبيا الا ما كان بالزيادة هي اثم  
جعلته تحفة لحضرة صاحب الاعظم والذو العظمى  
الابار والشم ومربي المل الفضل والحكم ناصر السيرة القوية  
سالك الطريقة المستقيمة الحاصل طويته في علل كلمة  
الصادق نية في حيا سنة رسول الله وهو الذرع انعام  
وف الزبير الكبير **حين** لا زال ركن الدين بلطاف  
ركينا ومن العلم بعواطف شفاقة ميثا والى اسد استمال  
ايديهم ايام دولته ويمتد به اخوله دهر اطويلا ويوفقه لا  
الا بقتين ذكرا جيلاد اوجا جيلاد انه على ذلك قدير وبالاجابة

x

اعتناء به







**قوله** هذا قسم الكلام من التمهيد انما اعلم ان الانسان قوة  
 نظرية كما لها معرفة الطبايق كما هي ومما يتبعها كما لها القيام بالامر  
 على ما ينبغي تحصيل السعادة الدارين وقد تطابقت الملة  
 والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفس البشرية في القوتين  
 وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع  
 في الملة هداية وفي الفلسفة هداية وكما دونت حكماء الفلسفة  
 الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات  
 المتولفة بالقوتين دونت عظماؤا الملة وعلماء الامة علم الكلام  
 وعلم الشريع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية  
 للفلسفة وهي عند من ينقسم الى العلم المتعلق بامور دينية  
 عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو العلم الالهي او  
 في التصور فقط وهو الرياضي او لا يستغنى اصلا وهو الطبيعي  
 وكل منهما اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار  
 بهتادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد والمشار اليها  
 بالايان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر

في المكنات من الجواهر والاعراض على ما يرتد اليه مواع  
 من كتاب الله تعالى فاقصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع  
 تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد  
 وسائر ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه  
 اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض والاشياء  
 لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام فمنها في الامور  
 العامة والاعراض والجواهر والالهييات والسمعية  
 وقد جرت العادة بتصدرها بمباحث تجري مجرى السوابق  
 لها تسمى بالمقدمات فرتب المصنف هذا القسم من الكتاب  
 على ستة ابواب ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من  
 مقاصد الكلام فاما سمعية فهو الباب السادس  
 او عقليات يختص بالواجب وهو الحاصل وبالممكن الجواهر  
 وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني  
 وان لم يكن من مقاصد الفقه فهو الباب الاول ووجه  
 الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات  
 وقد يقصر الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث باب  
 في اخر كحلقة الرؤية في الالهييات واعادة المعدوم في  
 السمعية **قوله** باب الكلام هو العلم بالعقائد الدينية  
 احوال الباب الاول في المقدمات فمنها تعريف علم الكلام فاعلم



ان حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعتبارها  
 وهو انصاف بها وقد يكون بصورتها وهو تصور لها كالكرم  
 ينصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصوره وان لم  
 ينصفه ولا خفاء في انه حقيقة كل علم في الكلام وغيره تصور  
 وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعتبارها بطريق النظر  
 والاستدلال فاجيب الى ما يفيد تصورنا بصورة اجالية  
 ما فيها صونا للطلب النظر عن اخلالها هو منها او اشتغال  
 بما ليس منها ذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته  
 وانما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع  
 من تدوين العلوم بمثلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها  
 من الصور ان ثم خصيلها كذلك بطريق التعلم في المعلم  
 او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة  
 الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فريضة وعملية ومنها  
 ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاول  
 من العلماء ببركة صحيحة النبي عم وقرب العهد بزمانه وسماع  
 الاخبار منه وشاهدة الانوار مع قلعة الوقايح والاختلافات  
 وسهولة المراجعة الى الشقات مستغنيين عن تدوين الاحكام  
 وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعها واصولا  
 ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت

الفتاوى والواقعات ومست اطاعة فيها الى زيادة  
 نظر والتفات فاذا رباب النظر والاستدلال في استنباط  
 الاحكام وبذلك اجهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا  
 على عميد اصولها وقواعدها وتلخيص حججها وبراهينها و  
 تدوين المسائل والتمها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها  
 فقروا وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثر  
 فخصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاد بما يعلم التوحيد  
 والصفات تسمية باسمها اجزائه واشرفها وبعلم الكلام  
 لان مباحثه مصدرية بقولهم الكلام في كذا وكذا اولان  
 اشهر الاختلاف فيه كانت مسألة كلام الله انه قديم او  
 حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات  
 كالمنطق في الفلسفيات ولانه كشر فيه من الكلام مع المؤمنين  
 والرد عليهم ما لم يكن في غيره ولانه لقوة اوله صار كانه هو  
 الكلام ووجه ماعده كما يقال للماقوى من الكلامين هذا هو  
 الكلام واعتبروا في اولتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في  
 الاعتقادات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد  
 الشرعية الاعتقادية المكتسبة من اولتها اليقينية وهذا  
 معتر العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه  
 وعلى اله وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين



في الواقع كلام اهل الحق ام لا كلام المخالف وخرج العلم  
 بغير الشرعيات وبالشرعيات الشرعية وعلم الله تعالى وعلم  
 الرسول عليه السلام بالا اعتقادات وكذا اعتقاد المقلد  
 فيمن بسمه علما وادخل علم علما والصحابة بذلك فانه كلام وان  
 لم يكن يستحق ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات  
 فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان  
 متعلقا بجمع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتوبة بالنظر  
 في الادلة اليقينية او كان ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم  
 من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو  
 المراد بقول العلم بالعقائد عن الادلة **قوله** وموضوع علم الله  
 اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم في نفسها انما هو  
 بحسب تمايز الموضوعات فتناسب تصدير العلم ببيان الموضوع  
 اقادة لما يتميز به بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التمييز  
 المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة  
 بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفصيل لم ينصرف الطلب  
 عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم  
 اولها بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبها اتحادنا فنقول  
 موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق بالعقائد الدينية  
 لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والارادة

والقدرة وغيرها واحوال الجسم والعرض من اقدار الافتقار  
 والتركيبة من الاجزاء وقبول الغناء ونحو ذلك مما هي عقيدة  
 اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم هو  
 كالموجود بين الهائية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية  
 فيكون الكلام فوق الكل الا انه او شرعا الموجود ليصح على راي  
 من لا يقول بالوجود الذهني ولا بفلسفة العلم بحصول الصورة في  
 العقل ويرى مباحث المعلوم واطال في مسائل الكلام **قوله**  
 والعلم كيداج ذهب كثير من المحققين الى ان العلم لا يحد لانه  
 يدبرها لوجهين الاول انه معلوم يمنع اكتسابه اما المعلومية  
 فيحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يلزم بغيره  
 معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا  
 والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق  
 الضرورة وهو المطلب الثاني ان علم كل احد بوجوده يدبرها اي  
 حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم  
 لتركيبة منه ومن اخصوصية والسابق على البديهي بل اول  
 بالبديهة فمطلق العلم هو بديهي وهو المطلب واجب عن  
 الوجهين بان مبناها على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله  
 اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور  
 غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور له بل يلزم الدور بل على حصوله



بناء على امتناع حصول المفيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود  
الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا واما الثاني  
فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول  
العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بدهيته  
كما ان كل احد يعلم ان له نفا ولا يعلم حقيقة وذهب الامام  
الغزالي الى انه لا يجد طفا ومعناه وعسر تحديده قال في المستصفى  
ربما يوسع تحديده على الوجه الطيفي بعبارة محررة جامدة للجنس  
والفصل فان ذلك متوفر في الاشياء بل اكثر المدرجات الطبيعية  
فكيف في الادراكات وانما يتبين معناه بتقسيمه ومثال اما  
التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات والاعتقادات  
في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة  
فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويميز عنه بان الاعتقاد قد يمتنع  
تغير متعلقه كما اذا اعتقد كونه زيدا في الدار ثم خرج زيدا والاعتقاد  
بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبق عند انتفاء  
المتعلق لانه كشف واخلا للعلقة والاعتقاد عقدة على  
القلب ولهذا جزوان تشكيك المنكح بخلاف العلم واما  
المثال فهو ان ادراك البصرة شبيه بادراك الباصرة فكما  
انه لا معنى للبصار الا انطباع صورة المبصر اي مثال المطابق  
في القوة الباصرة كما انطباع الصورة في المرادة كذلك العقل

بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وما  
هي انما على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات  
في نفا وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم  
عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهم حقيقة العلم  
كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده باطلا الحقيقة لا ما يفيد امتيازه  
وتفهم حقيقة واذ ذلك ليس بعيدا انه لا يريد بالمثال ضربا  
من جزئياته كما اعتقدنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه  
البعض **قوله** والتفسير ارجح لفظ العلم يقال في الاصطلاح  
على معان منها ادراك العقل في نفسه كحصول صورة الشيء  
في العقل وسبب وفي بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اور  
عليه ومنها اهداف التصديق فيفسر بالاعتقاد والجار  
الثابت المطابق فيخرج الظن والتقليد والجهل المركب  
وسبب بيان ذلك ومنها ما يشمل تصور المطابق والتصديق  
اليفسّر على ما هو الموافق للعرف واللغة فيفسر بصفة يتجلى بها  
المذكور لمن قامت هي به اي يتكشف بها ما يذكر ويكشف  
اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان  
او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم  
وقد نبههم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم  
وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجلة فقد خرج الظن والجهل



اذا تجلى فيها وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب  
 والتجلى الشرح والخلال للعقدة ومنها ادراك المركب  
 او ادراك الكل فيسمى ادراك البسط او ادراك الجزئي  
 معرفة ثم ان البديهي لا يعرف تعريفا صديا او رسميا لا فاوة  
 تصوره لكن قد يعرف تعريفا لفظيا لا فاوة المراد من اللفظ  
 وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا  
 في نفسه من حيث انه مدلول لفظا في تعريفات العلم بهذا  
 القبيل **قوله** حقيقة النظر ايا لا يشبهه في ان كل مجهول لا يمكن  
 اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة  
 اياه ولا شك ايضا انه لا يمكن تحصيل تلك المعلومات  
 على اى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيجاء بينها  
 ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا  
 حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاو لنا تحصيل على  
 وجه المثل فلا بد ان يتحرك النفس في المعلومات المخزونة عندها  
 منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة  
 لذلك المطلب وهي المسماة بمبادي ثم لا بد ايضا ان تتحرك  
 في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلب  
 فهناك حركتان مبداء الاولى منها هو المطلب المشعور به بذلك  
 الوجه الناقص ومنها ما اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية

اول ما يوضع منها للترتيب ومنها ما المطلوب المشعور به  
 على الوجه الاكمل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول  
 هي مجموع ثنتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفية  
 النفسانية **قوله** وكونه مقبدا للعلم ايا في هب السميعة الى  
 ان النظر لا يقبض العلم اصلا والمهندسون الى انه لا يقبض في  
 الالهيات والملاحظة الى انه لا يقبض بل ما يعلم والحق انه يقبض  
 العلم ولو في الالهيات وبدون العلم ضرورة ان من علم في العالم  
 محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان  
 هناك معلم او لا وما يقال من العلم بتلك المقدمات على تلك  
 الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك  
 معلم كان الامر اسهل وشبه الطواريف جوبتها مذكورة في  
 الخطوات **قوله** والمنكر معاندا ايا الى المنكر لا فاوة النظر  
 العلم معاندا مكابرة لما يقتضيه بديهة العقل وفي اشارة الى  
 جواب دخل مقدر تقريره الى ان الحكم بان النظر يقبض العلم  
 لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسابر الضرورية  
 وتقرير الجواب انه قد يختلف في الضرورية مكابرة وعنادا  
 كالمسألة في ثبوتها منهم من انكر الحيات وحصر المبادي الاولى  
 في الاوليات ومنهم من عكس ومنهم من انكرها جميعا قال  
 في تلخيص المحصل ان قوم من الناس يظنون ان السوفسطائية



قوم لهم نخلة ومذهب وينشعرون الى ثلث طوائف الملائكة  
 وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اننا شاكون وهلم  
 جراوا العنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهة و  
 لا نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية  
 وهم الذي يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم باطل  
 بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى  
 شخصين وليس في نفس الامر شي يحق والمحققون على ان السفسطة  
 مشتقة من سوفاسطا ومعناه العلم الغلط والحكمة المموبة  
 لان سوفاسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العا  
 قوم يتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع  
 غلط **قول** وهل هو بطريق العادة الى يشير الى كيفية افادة  
 النظر للعلم فعند الاشاعرة هي بخلق الله تعالى عقيب تمام  
 النظر بطريق اجراء العادة اي تكرار ذلك دائما غير وجوب  
 بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خلق العادة وذلك لما تقر  
 عندهم من استباحة جميع الامكنات الى قدرة الله تعالى واختياره  
 ابتداء وانما يختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب  
 فريقان منهم من جعله بحض القدرة القديمة ثم غير ان  
 يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمات و  
 وملاحظة وجود النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كساب مقدمات

وعند المعتزلة هي بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل  
 فعلا او حركة البديهة المفتاح فالنظر فعل للتاظر بوجوب فعلا  
 اخر له هو العلم اذ وقع الفعل بهما لا اثر الاصل بالفاعل  
 لانفس التأثير الا يرى ان الحركة ليست بفعل بمعنى التأثير  
 وقد اتفقوا على ان حركة البديهة مفتاح فعلا ان لفاعل  
 واحد وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتتام القابل  
 مع دوام الفاعل وذلك ان النظر بعد الذهن لفيض  
 العلم عليه من عند واهب الصور الذي عند هم العقل الفعال  
 المنتقش بصور الكائنات المنقش على نفوسنا بقدر الا  
 استعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ و  
 الكتاب المبين في ان الشرع عبارة عن عهدهما  
 مذهب افواختاره الامام الرازي وهو ان النظر يستلزم  
 العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق  
 التوليد على ما هو رأي المعتزلة واستدل على الوجوب بان  
 من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن في حضور هذا العلمين  
 في الذهن يتبع انه لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الا  
 مستناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى  
 بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله  
 تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته واعتراض عليه صاحب المواقف



بأنه لما كان فعل القادر المختار امتنع أن يكون واجبا فإنه  
الذي أن شاء فعله وإن شاء تركه من غير وجوب عليه وعنه  
واجاب عنه المصنف في شرح المقاصد بأن وجوب الأمر  
كالعلم مثلا بمعنى امتناع انقضاءه عن اثره كالنظر لا بناء كونه  
اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلفه ولا ملزوم لا باء  
بخلق الملزوم ولا يخلفه كثر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر  
لوجود العرض وإنما المنافي له امتناع انقضاءه عن الموانع بان  
لا يتمكن من تركه أصلا **قوله** والنظر في معرفة الله تعالى  
النظر في معرفة الله تعالى أي لا يصلح حصولها بقدر الطاقة  
البشرية واجب بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر إلى آثار  
رحمة الله قل انظروا ما فاع السموات إلى غير ذلك وبالجملة  
المنعقد عليه ولأنه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق  
الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق  
فهو واجب شرعا إن كان وجوب الواجب المطلق  
شرعا كما هو رأي الأشاعرة وعقلا إن كان عقليا كما هو  
رأي المعتزلة للثلا يلزم تخليف المحل أما كون النظر مقدورا  
فظر وأما توقف المعرفة عليه فلأنها ليست بضرورية بل نظرية  
ولامعنى للنظرى الأما يتوقف على النظر ويتحصل منه وأما  
وجوب المعرفة فعند الأشاعرة بالشرع للنصوص الواردة فيه

والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند  
المعتزلة بالعقل لأنها دافعة للضرر المظنون وهو خوف  
العقاب في الآخرة حيث اجتمع كثير من ذلك وخوف ما يترب  
عليه في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربا  
وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون  
بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاضر  
بان فيه عدوا أو سبعا ورد جميع ظن الطوف في الاعم الاغلب  
اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترب عليه من الضرر  
ولا بالصانع وبما يترب في الآخرة من الشواجب والعقاب  
والاخبار بذلك انما يصل إلى البعض وعلى تقدير الوصول  
لارجحان جانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع  
وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الطوف فلان  
انه تحصيل المعرفة به فله لان احتمال اخطا قائم فخوف العقاب  
او الاختلاف بحاله والعناء وزيادة فان قيل لا شك ان من  
حصل المعرفة احسن ممن لم يحصل لا تصافه بالكمال وتحصيل  
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة  
على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقع في اودية الضلال  
فهي ملك ولذا قيل البلاء به ادنى الى اطلاق من فطانه بتر  
هذا بعد تسليم وجوب الاحسن **قوله** قالوا لو لم يجب الا شرعا



اجبت المعترضة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة و  
 ما اثر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب اليك  
 بالشرع لزم اتمام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلان  
 ظهور اللزوم ان النبي عم اذا قال للمكلف انظر في معجزتي  
 حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب  
 علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت  
 الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم  
 انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب  
 ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب قلنا نعم الا انه  
 لا يكون للنبي عم الزام النظر لانه لا الزام على غير  
 الواجب وهو المعترضة بالافحام واجيب بان صحة الزام  
 النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع  
 في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه  
 بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب  
 والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد  
 العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد وجوب  
 في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا  
 لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف  
 على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع

بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب التام لا يكون حبلان شخص  
 ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر او ارادة التحقق  
 بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة  
 القياس لعدم تكرار الوسط فهذه اقياس صحيحة صادرة  
 وبالعكس **قول** ثم انما اول الواجبات المقصودة هي اختلافها  
 في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها  
 مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى للمتر  
 من كونه المقدمة وقال القاض والامام هو القصد الى النظر  
 لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول الواجبات المقصودة  
 بالذات فهو المعرفة وان اراد الاعم فهو القصد الى النظر  
**قول** والذليل ما يتوصل بالنظر فيه الى الدليل في اصطلاح المطلق  
 هو المقدمات المرتبة المتتالية للمطلوب وقد يقال للامر الذي  
 يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط منه المقدمات المرتبة كالعالم  
 للصانع فيفسر بما يتوصل الى ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه  
 الى حكم قطعي كمان او ظنيا وانما فرنا بالامكان لان الذليل  
 لا يخرج عن كونه دليلا بعد النظر فيه والمراد بالنظر النظر الصحيح  
 لانه لا يتوصل بالقاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه  
 من جهة دلالة واطلق الحكم ليتناول النفس الامارة وقد قيل  
 الذليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة



والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يحضن بما يكون من الاثر  
على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى على  
تعليل كالتوصل بالنظر في النار الى الاشتراق الى التصديق  
بذلك **قوله** ثم ان متوقف على نقل الى الدليل قد يقبل العقل  
والنقل ويقتسم اليهما والتركيب من العقلي والنقل وهذا  
يوهم ان المراد بالنقل ما لا يكون شئ من مقدماته عقليا وهو  
بطا اذ لو لم ينته سلسلة صدق المجزئين الى من يعلم صدقه بالعقل  
لزم الدور والتسلسل فدفع ذلك بان من حصر فمما اراد  
بالنقل ما يتوقف شئ من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل  
والسمع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث  
القسم اراد بالنقل ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية  
كقولنا ايج واجب وكل واجب فتاركه عاصي الحق العقاب  
وبالتركيب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها  
نقليا كقولنا ايج واجب وكل واجب فتاركه عاصي  
اذ لا معر للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي  
وانما قيد المقدمات بالقرينة لان النقل ايضا بعض  
مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل التركيب بل يندرج فيه  
هذا اذا اريد بالدليل نقل المقدمات المترتبة واما اذا اريد  
ماخذنا كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للحكام

فلا معر للتركيب وطريق القسمة ان استلزامه للموط اذ كان  
بحكم العقل ففقلي والافقلي **قوله** وقد يتقاربه اح  
لا خفاء في افادة النقل النطن وانما الكلام في افادة العلم  
فانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المجز  
الصادق للمعانى المفهومة وبارادة المجز تلك المعاني ليترجم  
ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة روات  
العربية لغة وصرفا ونحو اعوج الغلط والكذب لان مرجعها الى  
روايتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما  
الاصول اعز ما وقع التخصيص عليه فظ واما الفروع فظانها بنية  
على الاصول بالنقل الى الذي هو في نفسه ظن والعلم بالارادة  
يتوقف على عدم النقل الى معز اخر وعلى عدم اشتراكه  
بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستملا بطريق  
التجز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ بتغيير  
المعنى وعلى عدم تخصيص مظاهره بعموم الافراد او الاوقات  
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد  
ما يفيد بيان انتهائها وقت الحكم ويستمر تا سخر وعلى عدم  
تقديم وتأخير غير المعر عن طاهره وباجلته فلا سبيل الى الجزم  
بوجود الشرط وعدم الموانع بل غاية النطن وما يسر عن  
النطن لا يفيد الا النطن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم



استقاء المعارض العقلية اذ مع وجوده يجب تناوب النقل وحرفه  
عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقها لامتناع اعتقاد حقيقه  
النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين  
ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لا تصاحبه  
اليه وانتهائه بالآخره اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق  
النقل به ليل عفا وتكذيب الاصل لتصدق الفرع تكذيب  
للاصل والفرع جميعا وما يفرض وجوده الى عدمه بطمأنينة والحق  
ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الواضحات ما هو معلوم  
بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما كثر قواعده الضرب  
والخوف وضع هياكل المفردات وهياكل التركيب  
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يقع شبهة  
لكافة النصوص الواردة في اجاب الصلاة والزكاة ونحوها  
وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيها بما يجزى السمع كقول  
تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحسبها الذي  
انشاءنا اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمل المعارض  
قائم اذ لا جزم بعده بحجج الدليل النقلى او بمعونة القرائن قلنا  
في امانه الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض  
في قبل ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين  
في مثل ما ذكرناه من الصلاة والزكاة وامانة العقلية

فلان العلم بنفي المعارض العقلية لازم للعلم بالوضع والارادة  
وصدق المحبر على ما هو المفروض في خصوص التوحيد والبعث  
وذلك لان العلم بتحقيق احد المتنافين يستلزم العلم  
بانقضاء المتنافي الاخر **باب** ولا يثبت ما استقر طرفاه  
الحكم المطلوب ان المستوى في عند العقل جانب الثبوت  
والاستقاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احد طرفي  
اثبات النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون زيد في الدار  
والا فانه توقف عليه ثبوت النقل كالحكم بصدق المحبر وما  
يستتر عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ومولاه  
المعجزة ونحو ذلك فطريق اثبات العقل لا غير للعلم بالضرورة  
والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع و  
وحدوث العالم اذ اصح الاستدلال على الصانع بامكان  
العالم او بحدوث الاعراض او ببعض اطوار **باب**  
نصور الوجود وضرورياته **باب** الثاني في الامور العامة  
وهو علم ما يعم اكثر الموجودات الواجب والجوهري  
والعرضي منها الوجود والحق ان نظره ضروري وان هذا  
الحكم ايضا ضروري بقطع به بكل عاقل ملتفت اليه وان لم يجز  
طريق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء  
اعرف من الوجود ودعوا لعل الاستقراء اذ هو كاف في هذا المط



لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو  
في مرتبة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح  
قد يعرف من حيث انه مدلول لفظا وهو لفظا فيعرف تعريفيا  
لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا بصورة نفس لبيته دورا  
وتعريفيا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والشيء  
والتحقق والشئبة والطصول ونحو ذلك بالنسبة الى غير  
معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ وهو لفظ  
الوجود حتى لو انعكس انعكس **وله** وينبئ على اشتراك معنى  
المتقول عن الشيء اية الحسن الاشئى ان وجود كل شيء عين  
ذاته ولي للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات  
بل الاشتراك لفظي واجمعي وان له معنوما واحدا مشتركا  
بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف  
بالقيود والاضافات حتى ان الوجود الواجب هو كونه  
في الاعيان على ما يعقل من كونه الانسان وانما الاختلاف  
في الماهية فالوجود معنوي على الماهية في الواجب الممكن  
جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود  
الممكن في الماهية واشتركا في مفهوم الكون مشترك مع وجودين  
في لازم خارجي غير مفهوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا  
وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى



الوجود والطا صالحا من مقارنته الماهية بخلاف الانسان فانه له  
ماهية اظهر من الناطق ووجوده هو الكون في الاعيان وواضح  
انه اشتراك معنوي زائد على الماهية في سائر الوجودات  
في معرض الاستدلال بتشابهات فعلية الاولى وجوه الاول انقسام  
الموجود الى الواجب والممكن ومورد الفقه مشترك بين  
اقامة ضرورة لانه لا معنى لفهم الشيء الا بعضا صادق هو عليه  
فقولنا اظهر ان اما ابيض او غير ابيض تقسيم الى ابيض وان  
الابيض وغيره لا الى مطلق الا ابيض الشامل للحيوان وغيره  
ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراك بين الواجب  
والممكن رد اعلى من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه  
لا قائل بالاشتراك بينهما وهو سائر الممكنات اولانه  
يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن انما هو  
او عرضي من اظهر امانات او غيره الشارح انا اذا نظرنا في  
الحادث جزئيا بان له مؤثرات مع التردد في كونه واجبا او  
ممكنا عرضا او جوهرا متغيرا او غير متغير ومع تبدل اعتقاده كونه  
ممكنا الى اعتقاده كونه حقا واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات  
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقى مع التردد في  
الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثالث  
انه لو يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم اخصر الموجودات



لانا اذا قلنا الانسان منصف بالوجود باحد المعاني او  
معدوم كان عند العقل تجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى  
اخر ويفتقر الى ابطاله وينبئ على الثاني امور يجامع الوجود  
وينافي عماهية وذا تباينها الاول صحة السلب فانه يصح  
سلب الوجود عن اماهية مثل العقلاء ليس بوجود ولا يصح  
سلب اماهية وذا تباينها عن نفسها الثاني افادة المثل  
فان حمل الوجود على اماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير  
حاصلة بخلاف حمل اماهية وذا تباينها الثالث اكتساب  
الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفقر  
الاكسب ونظر كوجود اطن مثلاً بخلاف ثبوت اماهية  
وذا تباينها لها الواجب **قوله** والحكماء على ان حقيقة  
الواجب ان الحكماء اتفقوا على ان حقيقة الواجب بقاء  
وجود خاص قائم بذاته في الذهن والظاهر من غير افتقار  
الى فاعل بوجده او محل يقوم به في العقل مبدء الغير من  
الوجودات مخالفة لها باطبيعة قائمها قائمة بالماهية  
عارضة لها في الذهن بان يلاحظ كلامها من غير ملاحظة  
الافو ويعتبر الوجود معزله اختصاصا عت بالماهية لان  
الظاهر بان يقوم الوجود بالماهية قياس البياض بالمشرك  
لها في كونه معروضا للوجود المطلق العقول على الوجودات

10  
بالتشكيك كالنور على الانوار فان الوجود في العلنة  
اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العنصر  
الفارق كالسواد اشد منه في غير الفارق كالمطر بل هو في التوابع  
اقدم واولي واشد منه في الممكن ويعبرون عنه بالوجود  
البحث وبالوجود بشرط لا يعزانه لا يقوم بماهية ولو  
في العقل كما في وجودات الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لانه  
لا اعتقاد بهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان التوابع  
هو ان مجموع لزم تركبه ولو يجب العقل وان كان احدهما  
لزم احتياجه ضرورة احتياج اماهية في تحقيقها الى الوجود  
واحتياج الوجود لعروضه الى اماهية ولو في العقل  
**قوله** وما يقال انه في الكل ان يربط تحقيق ما نقل  
عن الشيخ من انه وجود كل شيء عين ماهية وتبيينه على وجه  
لا يخالف بديهية العقل فالظاهر منه انه مفهوم وجود  
الانسان هو الحيوان الناطق مثلاً وهو البطلان  
قال المصنف في شرح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشيء  
زايد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء  
هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به  
قيام العرض بل محل فان هذا مما لا يقبله العقل والواقع في  
كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس الشيء



لا يغيب سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه ليس بالوجود هوية  
 اولى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم  
 من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من  
 ذلك الشيء فان هذا ابدى بهى السجلان فاذا لم يظهر في كلام  
 الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زير  
 على الماهية فهنا اى عند العقل وجب المفهوم والنصف معنى  
 ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون  
 الوجود ولا عينا اى يجب الذات والماهية مع ان يكون  
 لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالآخرى كبياض الجسم  
 فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصورا  
 الهوتية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول  
 يكون اشراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود  
 المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس  
 ولا اشراك بينهما في مفهوم لكون مكابرة ومخالفة لبدية  
 العقل **قول** ثم الوجود ينقسم الى الوجود وعلم مراتب  
 اعلا تا الوجود في الاعيان وهو الوجود المتماثل المتفق عليه  
 الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم  
 الوجود في الازهان وهو وجود غير متصل بمنزلة الظل للجسم  
 المتحقق به الصورة المطابقة للشيء مع انها لو تحققت

في الخارج ككانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو جسم كحار  
 ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وبها من حيث  
 الاضافة الى ذات الشيء الذي وحقيقته مجازيا لان الوجود  
 من زير في اللفظ صوت موضوع بارائه وفي الخط نقش موضوع  
 باراء اللفظ الدال عليه لا ذات زير ولا صوت نعم اذا اضيف  
 الى اللفظ الموضوع بارائه او النقش الموضوع باراء ذلك اللفظ  
 كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان **قول** والدليل  
 على انه لا يستدل على الوجود الذهني باننا نتفعل ما لا نشهد  
 له في الخارج وذلك لوجود الاول انا حكم على امتنع كقولنا  
 اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين  
 وذلك والحكم على الشيء يقتضى تفعله الثاني انا نجد المفهوم  
 المتفعله ما هو كلي وهو ليس بموجود في الخارج لانه كل موجود في  
 الخارج فهو مشخص الثالث انا نجد القضاء قضية حقيقية  
 وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه نفس الامر الكلي الواقع  
 عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدر او لا يكون  
 موجودا فيه اصلا والحكم على الشيء بدونه تفعله ثم التفعل ان كان  
 عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فذاك هو المطلوب  
 والا فلا شك انه يقتضى تعلقا بين العاقل والمعقول والتعلق  
 بين العاقل وبين العدم الصريح بالضرورة فلا بد للمعقول



من نبوت في الجملة ولما امتنع نبوت الكليات بل سائر  
المعدومات سيما الممتنعات في الخارج فعين كونه في الذهن  
وهو المظنم ان فيه الايجاب في كلام المصمم لا حاجة اليه  
كما لا يخفى **قوله** وهو وجود غير مناضل ايا اشارة الى الجواب  
على استدلاله المنكرو للوجود والذهني تقرير الاستدلال انه  
لو كان تصور وجود الشيء مستلزما لظهوره في العقل لزم تصور  
الطارة والبرودة ان يكون الذهن حار او باردا وهو مح  
لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الكمال  
و ايضا يلزم من تعقلنا للممتنعات وجودها في الخارج لكونها  
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في  
الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز  
الموجود في البيت وتقرير الجواب ان مبناه على عدم التفرقة  
بين الوجود المتناصل الذي به الهوية العينية وغير المتناصل  
الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالطارة ما يقوم به  
هوية الطارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويته للطارة  
والبرودة لاصورتها والموجود في الموجود في الشيء انما يكون  
موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متناصلين ويكون  
الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت  
بجلاف وجود الممتنع في الذهن الموجود في الخارج فان الحال

في المذهب من الممتنع صورة والوجود غير متناصل ومن المذهب  
في الخارج هوية والوجود متناصل وبالجمل فماهية الشيء اعني  
صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من المواضع  
فان اللوحي كلية وبجدة بخلاف الثانية والثانية مبداء  
للاثار بخلاف الاول ومعنى المظنم بغير بينهما انما هي  
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية  
اذا وجدت عن العوارض الشخصية واللواحق الغريبة  
كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية  
ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات واللام يكن  
صورة لها **قوله** ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس  
الا الثبوت لحي قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت في  
ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا وهذا  
اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او  
نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انما  
ان يكون المعدوم ثابتا اولاً وعلى التقديرين اما ان يكون  
بين الموجود والمعدوم واسطة اولاً واطبق نفيهما بناء  
على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي وكما ان  
المنفي ليس ثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين  
الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم **واما**



واما الشبهة فيساق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء  
 وبالعكس ولفظ المساوقة مستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد  
 في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق  
 فيكونان متباينين ولهم تردد في الاتحاد ومفهوم الوجود والشيئية  
 بل ربما يدعى نفيه بناء على قولنا السواد موجود يفيد فائدة  
 يعتبر بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار اطاصل ان كل ما  
 يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فهو موجود  
 وثابت و شيء والامعوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون  
 فمنهم من خالف في نفي الوسطة واليه ذهب منا اهل الحرمين  
 اولاً والقاضي ومن المعتزلة ابو نعيم فقالوا المعلوم انه  
 ان لم يكن له ثبوت فهو المعلوم وان كان له ثبوت فانه  
 كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار  
 التبعية للغير فهو احوال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم  
 لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة  
 مثل العالمية والقادرية وكذا ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم  
 ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها  
 وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا اذا  
 لها صفة الوجود والمعدوم الا اذا لها صفة العدم والصفة  
 لا تكون لها ذات حتى تكون موجودة او معدومة فلذا قيد

بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعلوم فانها  
 تكون معدومة لا حالاً وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية  
 مثل السواد والبياض بقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية  
 ومنهم من خالف في نفي كونه المعلوم ثابتاً وهم اكثر المعتزلة  
 حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كونه في الاعيان فهو موجود  
 والامعوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان  
 له تحقق في نفسه وتقرر ثباته والافتنف وكل ما له كونه في ذاته  
 الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص  
 من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كونه له في الاعيان و  
 ليس كل ما لا كونه له فيكون اخص من المعلوم فيكون بعض  
 المعلوم لا منفياً بل ثابتاً ومنهم من خالف في الامر من جهة  
 وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كونه في الاعيان  
 فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير  
 فهو احوال وان لم يكن له كونه في الاعيان فهو المعلوم والمعدوم  
 ان كان متحققاً في نفسه ثباته والافتنف فقد جعلوا بعض  
 المعلوم ثابتاً واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو  
 احوال **قوله** ويجعل الوجود منه احوال المبتون للحال  
 بوجهين الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود  
 وتسلسل ولا معدوم والا لتصف بنقيضه اي بما صدق عليه

لا تقرر له



نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الوسيلة ليس نقيضا  
للوجود بل اخص منه وانما نقيضه الوجود الثاني ان الابداد  
ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له محتاج الى اخر هكذا الى  
مالا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه  
بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة فكما لم يكن قبل الصدور  
موجدا فكذا بعده واجيب عن الاول باننا نختار ان الوجود  
موجود ووجوده عينه لازمه ليلزم من الوجودات فامتيازه  
عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان لا ماهية  
له وراء الوجود وباننا نختار انه معدوم ونقيضه العدم  
لا المعدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق الملاحظة  
مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق  
مثل ان الوجود ذو عدم فلا يتم استحالة فانه بمنزلة قولنا  
الطير ان ذو لاجوان هو السواد او البياض وسائر ما  
يقوم به من الاعراض وعن الثاني باننا نختار ان الابداد  
معدوم ولا يتم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة  
الجلل الايجابى لا ينافى كون الوصف الذى اخذ منه المحمول  
معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعشى في الخارج واجتماع  
النقيضين ممتنع في الخارج مع ان كلاما من المعنى والامتناع  
معدوم في الخارج **قوله** قالوا الاعدام تمايزه الى القائلين

بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجهين الاول  
انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغر فلانه قد يكون معلوما  
فيتميز عن غير المعلوم ومرا فيتميز عن غير المراد ومقدورا  
فيتميز عن غير المقدور واما الكبير فلان التميز عند العقل  
لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا او ذاك والاشارة  
تقتضى ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى الشئ  
الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف  
ثبوتى لانه لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له  
فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا فيكون الموصوف  
به ثابتا بالضرورة واجوب عن الاول انه ان اريدنا التميز  
يقترن الثبوت في الخارج فمتنوع وانما يلزم لو كان التميز  
بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني  
اننا لاثم كونه الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل  
هو اعتبار عقلى بكيفية ثبوت الموصوف به في العقل وقوله هم  
لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له هم فان قولنا  
امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمى  
ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق  
العدم والامتناع فان بنى ذلك على انه لا تمايز في الاعدام  
اجيب بان التمايز العقلى ضرورى وهو كاف في ثبوت التميز



لشئ فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون  
ثابتا لغيره فلنا ثم بمجر حصول الشئ في الخارج كبياض  
الجسم واما معنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما في قولنا زيد  
اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلما كان  
الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية وبعضها سلبية  
ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع  
النقيضين وكون الجسم في اثناء واحد في جزئين بعضها متميزة  
البعض وعبر الامور الموجودة مع انها منفية قطعاً وان  
مثل جبل في الياقوت ويخرج من السريق من المركبات  
اطيالية متميزة وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد  
بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول والثاني على التوحيين  
ثم ان قول المعز للفرق سهو ظاهر والصواب لعدم الفرق  
او ما يؤدي مؤداه كما قلنا وهو الموافق لما ذكره في المقاصد  
وشرحه ولما وقع في سائر الكتب **ول** ثم كل من الوجود  
والعدم اما كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا  
الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة  
بين الموضوع والحمل كما في قولنا الانسان بوجه كاتبا  
او بعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان  
وفي الاعيان او الازمان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم

ثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفاء  
عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست  
بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قال ويقتصر على الاجابة  
الاختاد الموضوع والحمل بحسب الذات والمهوتة ليصح  
الحكم بان هذا اذاك للقطع بان هذا الاصح فيما بين الموجودين  
وبين المتمايزين بالمهوتة وتغايرهما بحسب المفهوم ليعضد  
قائده بعندها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم  
متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة  
في مثل الارض ارض والسما سماء **ول** وصدقه يكون  
بمطابقة ما في نفس الامر يعني ان الحكم قد يكون صدقا  
وقد يكون كذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب  
في الاقوال خاصة وليس صدق الحكم بمطابقة لما في الاعيان  
اذا قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الزمنية  
على الامور الدائمة او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري  
ومقابل للاستيعاء واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا هذا  
الانسان ممكن او اعم ولا يكفي المطابقة لما في الازمان لانه  
قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون  
قولنا العالم قديم صدقا لمطابقته لما في الازمان الفلاسفة  
وهو باطل قطعاً بل اعتبر في صدق الحكم مطابقة لما في نفس الامر



وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك  
والمحجور ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او  
ليس كذا اى في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك  
المدرك واضرار المحجور على المراد بالامر ان الانسان والشيء  
وبالنفس الذات **قوله فصل** ماهية الشيء ما به يحجب  
الحال ماهية لفظه مشتقة مما هو وانه اقالوا ماهية الشيء  
ما به يحجب ١٠ السؤال عما هو كما ان الكمية ما به يحجب عن  
السؤال بكم هو ولا يخفى ان المراد ما هو الذي لطلب  
الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التعقيد  
اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عما ذكره اطلاقه في  
نفسه ماهية وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون  
هذا التحديد اذ لا يتصور لها مفهوما سوى هذا نعم الماهية  
اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال  
ذات العنقاء وحقيقة بل ماهية اى ما يتعقل منه واذا  
اعتبرت مع الشخص هوية وقد يراد بالهوية الشخص وقد  
يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه  
الماهية من الافراد **قوله** وتؤخذ بشرطه وتسمى الخلطة  
الحال ماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى الخلطة  
وما بهية بشرطه ولا يخفى في وجودها كزبد وعمر من افراد

ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارن بها شيء من العوارض  
وتسمى المحجورة والماهية بشرط الاول لا يخفى في امتناع وجودها في  
الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا الشخص في الاول  
ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت باطارية لكونها  
في الذهن ايضا من العوارض التي طقت الصورة الذهنية  
بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفالها  
وقيد فيها **قوله** ولا بشرطه وهي اعم من الخلطة الحالا لا يخفى  
في تبين الخلطة والمحجورة واما المطلقة اعز الماخوذة لا بشرط  
شيء فاعم منهما لصدقه عليها ضرورة صدق المطلق على المقيد  
ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرطه موجودة في الخارج  
الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من الخلطة  
الموجودة في الخارج وليس يستقيم لان الوجود من الاشياء  
مثلا انما هو زبد وعمر وغيرهما من الافراد ليس في الخارج  
انسان مطلق واذا مركب منه ومن الخصو صفة هو الشخص  
والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء  
الخارجي المفاهيم بحسب الوجود وانما التفاهير والتمايز بين  
المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا اقال فتوجد  
لكونها نفسها في الخارج لا جزءا منها فان قيل الماخوذة لا بشرط  
شيء يمنع ان يوجد في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم



لانه كل طبيعي ولا شئ من الكلي موجود في الخارج لان الوجود  
 في الخارج يستلزم الشخص المنفرد للكلية وتنافر اللوازم  
 ولعل تنافر الملزومات قلنا لانهم ان مجرد الماخوذ لا بشرط  
 شئ كلي طبيعي بل هو مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ  
 لا بشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض او لم يعتبر  
 فلما يتبع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا  
 في الخارج لان كليته العارضة تنافر الوجود والخارج المحض  
 المستلزم للشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي  
 موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو  
 الماخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي  
 انما يتحقق عند عروض الشخص في صير طاصلا ان ما صدق  
 عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما  
 الماخوذ مع عارض الكلية فلما يوجد في الخارج كالمجموع المركب  
 من المعروض والعارض المستمى بالكلي العقلي **وقد يقال**  
 انما هي بشرط لا شئ انما ما ذكره من انما هي بشرط شئ  
 وبشرط لا شئ ولا بشرط شئ هو المشهور فيما بين المتأخرين  
 المتأخرين وذكر ابن سينا ان انما هي قد توخذ بشرط لا شئ  
 بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و  
 ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا

على ذلك المجموع في حال المقارنة بل جزء منه ماوة له متقدما  
 عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل  
 بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لان شفا شرط اطلاق هو الاتحاد  
 في الوجود وقد توخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل  
 مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول  
 مقولا على المجموع حال المقارنة وانما الماخوذ على هذا الوجه  
 قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون بهما محتملا للمقولة على اشياء  
 مختلفة لطفاً بل وانما يتصل بما يضاف اليه فيخصص به  
 وبصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا وانفصلا  
 الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة لطفاً بل  
 وقد يكون متصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما  
 انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الدخلة  
 تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان  
 انه لا يكون موشى وانما اقترن به ناطق صار المجموع مركبا  
 من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان ماوة واذا  
 اخذ بشرط انه يكون مع الناطق متخصا ومتصلا به كان  
 نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون موشى بل من حيث  
 يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وانما يخص بالناطق يحصل  
 انسان ويقال له انه حيوان كان جنسا والحيوان الاول



خبر الانسان من تقدم عليه في الوجود بين والثاني نفس  
 الانسان والثالث جسم له محمول عليه فلما يكون جزءا الى  
 لان الجزء لا يجعل على الكل بالملوطة وانما يقال للجنس الفصل  
 انه جزء منه من النوع لان كل منهما يقع جزءا من صفة ضرورة  
 انه لا بد للعقل من ملاحظة في تخصيص صورة مطابقة للنوع  
 الذي اخل تحت الجنس فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع  
 في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه  
 ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء بعينه وغيره  
 وشئ يخصه ويحصله ويصوره هو هو **وهو** ثم لا ضفاء في وجود  
 الماهية المركبة ايا الماهية اما بسيطة لاجزاء لها اصلا لانه  
 كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لاجزاء  
 كالجسم والانسان والسواد والوجود المركبة معلوم بالضرورة  
 ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه  
 فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه  
 لو لم ينشأ الى البسيطة امتنع تعقل الماهية لا متناه احاطة  
 العقل بما لا ينشأ به وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلفة  
 من باب اشتباه المعروف بالعارض فان وجود الواحد  
 بمعزل عما لاجزاء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض  
 واما في معرض العدد فلا يلزم الا المعروف الواحد الذي هو

هو واحد اجزاءه فعلى تقدير عدم الاشتباه الى البسيطة يكون  
 الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرات غير متناهية و  
 ويلزم منه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى  
 واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه  
 الا بحسب العقل وهذا لا يلزم كونه معقولا لاجزائه فاما  
 فالاولى التمسك في اثبات البسيطة ايضا بالضرورة  
 كما لو **وجود** **وهو** احتياج بعض الاربعة الى البعض الكبير  
 قد يكون حقيقيا بان يجعل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة  
 بالذات مختصة باللوامز والاثار واحتياج بعض اجزائه  
 الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من اجزاء الموضوع بحسب  
 الانسان حقيقة واحدة وقد يكون اعتبارا بان يكون  
 هناك عدة امور يعتبر بها العقل امر واحد وان لم يكن  
 واحدا في الحقيقة وربما يضع بانه اسماء كالعشرون  
 الاحاد والعكس من الافراد ويلزم فيه احتياج بعض الاجزاء  
 الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبط لان  
 احتياج السهوية الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم  
 وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاربعة المادية فذلك  
 ليس يلزم في المركب حقيقة ايضا كالباطل العنصرية للمركبات  
 المعدنية مثلا قلنا المراد الاول الصورة الاجتماعية



في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في  
 الخارج اذ ليس في العسكرة الخارج الا تلك الافراد بخلاف  
 المركبات الحقيقية فانها هناك صور ابيض على المواد في  
 نفس الامر **قوله** ومن خالف في محولية الماهية اذ بعد اتفاق  
 على ان وجودها يمكن بالفاعل اختلافها في ماهية فذلك مستحيل  
 الى انما يجعل الفاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة  
 وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل  
 مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجوع وذهب بعضهم الى  
 ان المركبات مجعولة دون البساطة وتحرير محل النزاع  
 عما ذكره صاحب المواقف ان المجعولة قد يراد بها  
 الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما  
 يعم الخبر وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض منها ما يكون  
 من لوازم الماهية كزوجية الاربعية حتى لو تصورنا رابعة  
 ليست بزوجة لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوتية  
 كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا لبس عشاء او حذاء  
 كان جسما ولا خفا وفي ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركبات  
 والبسيط جميعا من لوازم الهوتية دون الماهية وان الاحتياج  
 الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ  
 لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعية الماهية



جسام

مطلقا

مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولة بعض  
 للماهية في الجملة اعترافا بماهية بشرط شئ وهي الماهية المحلولة  
 ومرجعها الى الهوتية وان تعرض للماهية من حيث هي ويجعل  
 ان يريد ان تعرض للماهية من حيث هي المجعولة في الجملة الى  
 بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل  
 ومن قال بعدم مجعية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى  
 الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوتية ومن  
 عوارض الهوتية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان  
 الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط  
 وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوتية بهذا  
 ولكن لا يحقق نزاعا في المعتزلة **قوله** فصل افراد النوع انما  
 تتمايز بعوارضها في تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا في  
 الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما  
 تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد  
 في تحقيق ايز التعيين وجودي او عدمي اعتباري او غير  
 اعتباري من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ فنقول  
 الحقيقة النوعية المستحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات  
 قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات  
 والاضايع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما

والعوارض



وربما انتهى العوارض الى ما يفيد الهذية واشتتاع الشك  
كمذا الانسان وذاك وسمي العوارض المشخصة فلا بد  
في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد  
بالشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية  
او عدم قبول الشركة او كونه اخص من النوع بهذه الطبيعة  
او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان امراد بالوجودي  
والعدمي والاعتباري فقبل العدمي المعدوم وقيل ما  
يكون عدما مطلقا او مضافا مكربا مع وجودي كعدم البصر  
على ما شأنه او غير مكرب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل  
في مفهوم العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي  
بخلافه فهو موجود او ما يكون وجودا مطلقا او مضافا  
او ما لا يدخل في مفهوم العدم والعبرة بالجمع دون اللفظ  
حتى ان العدمي واللاعدم وجودي واما الاعتباري فهو  
ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفا  
متصفابا في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف  
في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسب العقل الى الوجود يعقل  
وصفا به الامكان وبقابله لطيفة اذا تقرر هذا فلا خفاء  
في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز  
الفرد على عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل

الشركة عدمية ثم على تقدير الشخص موجودا يستند  
الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه موجود  
لكل فرد على شأه من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية  
في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا  
مخصوصا لا تعد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد  
الاشتركي في المفهوم الحاصل في العقل وذهب الفلاسفة  
الى ان التعيين قد يستند الى الماهية بنفسها او ببلوانها  
كما في الواجب فيخصه شخص والالزم تحلف المعلوم  
عن علمه لتحقيق الماهية في كل فرد مع عدم شخص الافر  
وقد استند الى غير ما ولا يجوز ان يكون امر منفصلا عن  
الشخص لان سببه الى كل الافراد والتعينات على السواء  
ولا حال فيه لان الحال في الشخص لا تقاربه اليه يكون  
متاخر عنه ولكونه علمه لشخصه المتقدم عليه ضرورة انه  
لا يصير هذا الشخص اليه هذا الشخص يكون متقدما عليه  
وهو مع فتعين ان يكون محلا له وامراده بجل الشخص وعرضه  
في الاعراض وما دونه في الاجسام ومتعلقة في النفوس  
واعترض بان المادة التي يستند اليها الشخص يكون  
مشخصة لا محالة فتخصها اما بما هيها فلا يتعد افرادها  
او للشخص المعلوم في دور او علوة اخرى فيته واجب بانه



عما فيها من الكميات والكيفيات والاضاع وغير  
 ذلك من الاوضاع التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات  
 واستحقاقها لو ذهب الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم  
 فيما لا يجمع في الوجود كما طرقات والاضاع الفلكية واذا  
 استند الى المادة تكثرت افرادها بما هي بتكثراتها واما  
 والمادة قابلة للتكثرت بها فلا يقتصر الى قابلية تكثرت  
**فصل الوجوب والامتناع والامكان معقولات**  
 قد تقدم في موضوع ان هل ما يطلب بها وجود  
 الشيء في نفسه او مركبة او وجوده يطلب بها وجود الشيء  
 فاذا انشأ المفهوم الى وجوده او وجوده لام حصول العقل  
 معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان الوجود على  
 الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يكون في قولنا الباري  
 تعالى وقدس موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع  
 كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها  
 الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او وجد الكتاب  
 ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه  
 يخرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه  
 اعم من الالجابي والسبلي ونصيرات هذه المعاني ضرورية  
 حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب لانها قد يعرفون بها

لفظية كما لوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود  
 او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم  
 او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود  
 والعدم او عدم ضرورتها او عدم اقتضاها شيء منها ولم هذا  
 لا يتجاضى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن  
 عدمه وامتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واممكن  
 ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه  
 ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان  
 دورا ظاهرا واطرها هذه المفردات الوجوب لكونه كذا  
 الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه معروف بذاته  
 والعدم يعرف بوجه ما بالوجود **فصل** ويتقسم كل من الاثنين  
 الى اكمال من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون  
 بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه ضرورة  
 وجود شيء لا فواولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته  
 كوجود البارز وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية  
 للاربعة وعدم الفردية لها ذاتي والافقري والامكان  
 ذاتي لا غير اذ لو كان غيرا لكان الشيء في نفسه واجبا او  
 مستغاي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير  
 لافقري الوجود او العدم بالغير فيرفع ما بالذات



**وهو قول** والموصوف بالذاتي أي لا يعزى إذا اخذنا الوجود بمحمولا  
 فالوصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كما  
 كالباري تعالى وبالأمتناع الذاتي يكون متمنع الوجود لذاته كما جماع  
 التقيضين وإذا اخذنا رابطة بين الموضوع والحملي فالوصوف  
 بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا إلى ذات  
 الموضوع كالزوجة للاربعية وبالأمتناع الذاتي يكون متمنع  
 الوجود له نظرا إليه كالفردية للاربعية فلازم الماهية كالزوجة  
 مثلا واجب الوجود لذاته أي واجب الثبوت للماهية  
 نظرا إلى نفسه لا لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود  
 بالذات ليلزم **الحق قول** وقد يؤخذ المكان بمعنى سلب  
 ضرورة الوجود أو العدم أي المكان بمعنى سلب ضرورة  
 الوجود والعدم هو المكان الخاص المقابل للوجوب بالامتناع  
 بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجود  
 ويعم المكان الخاص والامتناع فيصدق على الامتناع أنه ممكن العدم  
 وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم المكان  
 الخاص والوجوب فيصدق على الواجب أنه ممكن  
 الوجود وهذا هو الموافق لللفظ والعرف ويسمى بالمكان العام  
 لعدم المكان الخاص وضرورة الطرف الآخر بالمكان العام  
 أيضا فان العامة يفهم منه نفي الامتناع فمن المكان الموجود

نفي امتناع الوجود ومن المكان العدم نفي امتناع العدم وقد  
 يؤخذ المكان بالنظر إلى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء  
 في المستقبل من غير نظر إلى الماضي والحال ويسمى بالمكان  
 الاستقبالي وذلك لأن المكان في مقابلة الضرورة وكلما  
 كان الشيء اخص عن الضرورة كان اخص باسم الممكن وذلك  
 في المستقبل إذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف  
 الحاضر والحال فإنه قد تحقق فيها وجود الشيء أو عدمه **قوله**  
 ويعني تهيهو المادة أي إشارة إلى أن المكان الاستعدادي  
 وهو تهيهو المادة لما يحصل له من الصور والأعراض  
 بتحقيق بعض الأسباب والشرايط بحيث لا ينتهي إلى  
 حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة وتفاوت شدة  
 وضعف حسب القرب من الحصول والبعده بناء على  
 حصول الكثير مما لا بد منه أو القليل كما استعداد الأمانة  
 الحاصل للنطفة ثم للعلاقة ثم للمضفة وكما استعداد  
 الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا إلى أن يتعلم  
 وهذا المكان ليس لازما للماهية كالمكان الذاتي  
 بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الأسباب والشرايط  
 ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل **قوله** وهذا مراد  
 من قال إن زعمت الفلسفة أن كل حادث مسبوق



بمادة ومدة وعنوانا بالمادة ما يكون موضوعا للحدث  
 ان كان عضا او هيو لاه ان كان صورة او متعلقه ان كان  
 نفس او بالمدة الزمان وينو اعلى ذلك قدم المادة والزمان  
 بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة قديمة بسيطة هي الحامل  
 للصورة والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها  
 مادة اخرى وتواجبه اعلى ثبوت المادة بان الحادث  
 قبل وجوده ممكن لا متناه لانقلاب وكل يمكن فله امكن  
 وهو وجودي وليس محوهر لكونه اضافيا بحقيقته فليس عضا  
 فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لا متناه  
 تقدم الشيء على نفسه ولا امر منفصلا عنه لانه لا معنى لقياس  
 امكن الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى  
 بالمادة والاطراب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي  
 اللازم كاهية الممكن كما هو حظ كلامهم فلا يتم انه وجودي بمعنى  
 كونه امر محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وان اريد  
 الامكان الاستعدادي كما هو تحقيق كلامهم فلا يتم ان كل  
 حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لانه  
 ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامر معدة لها  
 الوجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في  
 شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي

لا الاستعدادي فان قيل المراد الامكان الاستعدادي والذليل  
 قائم على ثبوت كل حادث وتقريره ان العلة الناهية للحادث  
 لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم  
 قدم الحادث لان المفعول دائم بدوام علته الناهية بالضرورة  
 لما في التخلف من التبرج بلا مرجع بل لا بد من شرط حادث وحده  
 يتوقف على شرط او حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع  
 توقف الحادث على تلك الطوائف جملة لا متناهية الت  
 ولان مجموعها طوثة يقتصر الى شرط او حادث فيكون دخلا  
 خارجا وهو محال لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق  
 منها معدا لللاحق من غير اجتماع في الوجود كما طرأت الاضلاع  
 الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان  
 عن العلة هي استعدادا في القرب والبعد المنفردة الى كل  
 ليس نفس الحادث ولا امر منفصلا عنه لما تقوم بل متعلقا به  
 هو المعنى بالمادة قلنا هذا ضعيف لا يثبت له على كون الصانع  
 القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث  
 من غير توقف على شرط حادث واجتبه اعلى كون الحادث  
 مسبوقا بالزمان بانه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة  
 بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم



و المتناظر وما ذاك الا بالزمان واطل اب ان مبناه  
على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر فيه  
**قوله** نعم الاحتياج الممكن الى من خواص الممكن انه محتاج  
في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يتخرج احد طرفيه الا بمرجع  
والله هو رعا ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع  
والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن مالا يقتصر  
ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلاما من وجوده  
وعدمه يكون لالذاته بل لا مر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون  
لذاته ولا لا مر خارج بل مجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر  
بطلانه بادنى التفات ولهم هذا يحكم به من لا يتأني منه  
النظر والاستدلال لا يقال لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤشر  
وترجى بلا مرجع لما وقع بلا مرجع ولا لازم بل بحكم الضرورة  
في مثل العطشان يشرب احد المائتين واليا يبيع بكل واحد  
المرغيفين في الهاريج السراج الطير يقين في موضع التساوي  
وعدم المرجح لانا نقول بعد تسليم عدم المرجح عند العقل أصلا  
ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجع احد طرفيه  
بلا مرجع بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين  
من غير مرجع ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار  
والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلق قلنا مم بل

انما وقع بالارادة التي من شأنها الترتيب والتخصيص  
**قوله** فان قيل التأثير في من اقوى شبه المنكرين لا امتناع  
وقوع الممكن بلا سبب كد يقر الطير واتباعه القائلين  
بانه وجود السموات بطريق الاتفاق انه لو احتاج الى  
المؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للمؤثر  
وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين  
اي العدم الذي كانه والوجود الذي حصل والجواب  
انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد  
الموجود والموجود بالوجود والحاصل من هذا الالابا وقلنا  
استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالظلم الاسود  
بهذا السواد وان اريد بوجوده في سابق فلان لمزومه  
فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد نختار ان  
التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان ان  
الاشترع يقب ان التأثير بناء على انه المؤثر سابق على  
الاشتر بالزمان ايضا ومعز امتناع التخليف انه لا يتخللها ان  
**قوله** والحجج هو الامكان او الطدوث اي قد سبق ان  
الممكن محتاج الى المؤثر الا ان ذلك عند الفلاسفة  
وبعض المتكلمين لا مكانه وعند قدام المتكلمين طدوته  
وقيل لا مكانه مع اطرث وقيل بشرط اطرث حجت



الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء  
 غير مقتضى للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده  
 او عدمه لا يلزمه السبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء  
 لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال  
 مذهب الخالف بان حدوث وصف للوجود متأخر عنه  
 لكونه عبارة عن مسبوقة الوجود بالعدم والوجود متأخر عن  
 تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو معنى الاحتياج  
 وهو ما وشرطها فلم كان حدوث علة للاحتياج او ضررها  
 او شرطها لم يمتد متأخر الشيء عن نفسه بمزاج وعارضهم بعض  
 المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل  
 اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة  
 يخرج من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الى  
 الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية  
 نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن  
 التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه  
 العلوية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او  
 الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الخبر هو  
 الخبر لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث  
 فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال

مخالطة واما في الاثبات فكل كلام المتأخرين اظهره بالقبول  
 اجبروا على عرض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان  
 او الحدوث وبهذا لازم ان الممكن والحدوث لزم احتياجهما حال  
 البقاء لدوام المعلول بدوام العلة وللازم بطلان التاثير  
 اما في الوجود وقد حصل بغير وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل  
 بحصول سابق واما في البقاء او في امر متجدد وهو تأثير  
 في غير البقاء اعز الممكن والحدوث فيلزم استغنائهما عن  
 المؤثر وفكون الامكان علة الاحتياج فسادا وهو احتياج  
 الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفع محض في  
 لا يعقل له مؤثر واجواب ان معنى احتياج الممكن او الحاد  
 الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما  
 على تحقق او اوانتقاله بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو  
 معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار  
 الوجود اعني البقاء ليس الوجود اما حاضرا بالاضافة الى  
 الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق وكبتم لا يدل الا  
 على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك **قوله**  
 ولا تعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين اجماعا  
 ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء اولوية  
 لاحدهما على الاخر فيقبل العدم اوليا بالممكن جوهر اكان او عرضا



زائلا او باقيا لتحقيقه بدونه تحقق سبب مؤثر وطبوعه  
 بانتفاءه من اجزاء العلة النامة للوجود المتحقق لا تحقق  
 جميعها وروبان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة  
 يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان  
 لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا  
 القدر لا يقتضي اولوية عدمه بالنظر الى ذات الممكن يعني  
 ان يكون له نوع اقتضاء لعدمه وقبل عدمه اول بالاعراض  
 السبالة كالحركة والمزمار والصوت وصفاتها بدليل  
 امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب  
 انه ان اريد بالاولوية الوجود او عدمه ترجحه بالنظر الى ذات  
 الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلا ضرورة لانه  
 ح يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم  
 لو لم يكن وقوع الطرف الاخر مبرج خارجي فيستوقف وقوع  
 الطرف الاول الى عدم المبرج الخارجي وان اريد بالاولوية  
 كونه اقرب الى الوقوع لقلته شروطه وموانعه وكثرة اتفاق  
 اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد  
 ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع  
 اقتضاء للوجود او لعدمه لا الى احد الوجوب ليلزم كونه  
 واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل بالمرور على امتناعه

بانه لو كان احد الطرفين اولي بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك  
 الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاول  
 واجبا لذات الممكن فلا يلزم ممكنا بل واجبا او ممتنعا ههنا  
 وان يمكن وج وقوعه اما ان يكون بلا سبب يبرجه فيلزم ترجح  
 المبرج عن الطرف الغير الاول او يكون بسبب يفيد رجحانه  
 فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب  
 فلا يلزم اولي بالنظر الى ذات الممكن مع ذلك السبب ههنا  
 وال جواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على توقف الاولوية  
 عليه حتر يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها  
 رجحان مالا الى احد الوجوب **ولم** وجود الممكن محفوف  
 بوجوبين اي يعني انه لا يكفر وجود الممكن بخبر والاولوية بل  
 لا بد من اشتغالها الى احد الوجوب بان يصير الطرف الاخر  
 ممتنعا بالغير او لو جاز وقوعه ايضا كان وقوع الطرف الاول  
 تارة ولا وقوعه اولى مع استواء اطالين حيث لم يوجد الا  
 مجرد الاولوية ترجحا لالمبرج فاممكن يجب صدوره عن العلة  
 ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد لا بد يمتنع عدمه ضرورة امتناع  
 اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يستمر ضرورة نظر  
 المحمّل فان قيل ما ذكرتم من كونه وجود الممكن مسوقا بالوجوب  
 لا يصلح فيما يصدر عن الفاعل بالاشتغال لان الوجوب يتأخر



ينافي الاختيار وينقض وليكم قلنا اذا كان الاختيار من  
 تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون  
 المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل حقيقة **قوله**  
 والشيء بل كل ما يوصف بما لا يخفى في ان الامتناع اعتبار  
 عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب  
 مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان  
 جائزا الزوال نظر الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو  
 لا امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فيقول الكلام  
 الى وجوبه ويلزم التسمي في الامور المترتبة الموجودة معا وهو  
 وكذا الامكان ولما كان اسما للعلل بعينه جارية الوجود  
 والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين  
 والموصوفية واللمزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويح  
 قانونا في ذلك فقال كل ما يتكرر نوعه متسللا مترادقا  
 الى كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا  
 بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة محمولة عليه طارة  
 وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون  
 اعتباريا مثلا يلزم التسمي في الامور الموجودة ولهذه الم يكن  
 الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسودا  
 والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك ولما كانت ههنا مظنة

الاشكال هو انما قاطعون بان الباري تعالى موجود واجب  
 ومتعين وواحد وقديم وباقي في الخارج لا في الذهن فقط  
 وكذا امکان الانسان وحدونه وكثرته ونحو ذلك اشار الى  
 الطواب بان هذا لا يقتض كونه الوجوب والامكان وغيرهما **امورا**  
 متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كغير  
 الجسم لان معترفونا الباري تعالى واجب في الخارج انه  
 بحيث اذا نسبة العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب  
 ومع قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبة الى الوجود حصل له  
 معقول هو الامكان ومع قولنا الشيء متعين او واحد او كثير  
 وقديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبة العقل  
 الى هذه المفهومات كان النسبة بينهما الايجاب **السلب**  
 وهذا ما يقال في انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يوجب  
 انتفاء الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى **قوله** فصل القدم  
 عدم المسبوقية بالغير ايا المتصف بالقدم والحدوث حقيقة  
 هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد تبين بهما العدم  
 فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث  
 ثم كل من القدم والحدوث شئ قد يؤخذ حقيقة وقد يؤخذ  
 اضافيا اما الحقيقة فقد براد بالقدم عدم المسبوقية بالغير  
 وبالحدوث المسبوقية به وببستر ذاتها وقد يخص الغير بالعدم



فبراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحديث المسبوقية  
 به وهو معترض لظهور من عدم الوجود وبسبب زمانيا وهذا  
 هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فبراد بالقدم كون ما  
 معنى من زمان وجود الشيء اكثر وباطل وكونه اقل فالقدم  
 الذي اخضع من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل  
 ما ليس مسبوقا بالغير اصله ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس  
 كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فمافيه  
 من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا  
 عكس لابل فانه اقدم من الابل وليس قد يما بالزمان والحديث  
 الاضافي اخضع من الزماني والزماني من الذي يجمع ان كل ما يكون  
 زمان وجوده اما ضراقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس  
 وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس  
 ولاقديم بالذات سوى الله تعالى لاقديم بالذات  
 سوى الله تعالى كما سبقت في هادئة توحيد الواجب ما القديم  
 ما لزمانه فبجعله المتكلمون من انشأ ملا لصفات الله تعالى  
 فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله مع وصفاته  
 حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد  
 فنقصوا القدم الزماني عما سوا ذات الله تعالى ولم يقولوا  
 بالصفات النازلة القديمة الا ان القائلين منهم بالخال

اشبهوا الله تعالى الا اربعة هي العالمية والقادرية والحيوية  
 والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزادوا بها  
 حكم حالة خاصة على الاربعة مميزة للذات هي الالهية  
 فلم يهم القول بتعدد المقدمات واما الفلاسفة فقد جعلوا  
 القديم بالزمان شاملا لكثير من الممكنات كالجزوات  
 والافلاك وغير ذلك على ما سبقت في **قوله** ولا يستند القديم  
 الى المختار ارجح القديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار  
 يعني ان اثر المؤثر المختار لا يلو الا حادنا مسبوقا بالعدم  
 لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس كاصل وهذا متفق  
 بين الفلاسفة والمتكلمين والنسرا في محاربة وانما  
 قبيح بالاختيار لانه لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات  
 على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناده الى اثر القديم اليه  
 بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ماصد عنه بالذات  
 او بالوسائط القديمة قد يما والا لكان وجوده بعد ذلك  
 ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الاول وجوده فيما لا يزال  
 مع استواء الطالين نظرنا الى تمام العلة **قوله** ولا يمكن عدم  
 الا ما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع  
 عدمه ظ واما يمكن مستند الى الواجب بطريق اليجاب  
 اما بالواسطة كما يحاول الاول او بوسائط قديمة كالشأن



والثالث لما سبقت من امتناع التمسك واما ما كان يمتنع  
 عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولو ازم  
 بواسطه او بغيره وسط الزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب  
 وهو محقق فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب  
 على شرط حادث قلنا لا يخرج يكون حادثا والكلام في القديم  
 فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا  
 امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي بوزان ان يكون ذلك  
 لذاته بل لنظام علمته الموجبة فعندنا لما كان الواجب قاعلا  
 بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلولاته قدحا  
 ممتنع لعدم وانما ذلك على راي الفلاسفة فاما قيل صفات  
 الواجب عندهم موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه  
 بطريق الاختيار ويتعين الالجاب قلنا علمه الاجتناب  
 الى الموقوف عندنا لطول لا الامكان فصفات الواجب  
 وان كانت مفترقة الى ذاته لا يلزم آثاره وانما يمتنع عدمها  
 لكونها من لوازم الذات ولو سلم قلنا شئ والتاثيرات  
 يلزم بين المتغايرين ولا تغاير ههنا ذهبت الفلاسفة الى  
 ان اقسام التقدم والتاخر والجمعية مخففة بحكم الاستقراء  
 في خمسة يعنى ان كلامها يلزم اما بالعلية كتقدم حركة اليد على  
 حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم اجزاء الكحل واما بالزمان



قوله خاتمة الجمل

كتقدم

كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم  
 على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حصة بان يكون الحكم  
 بالترتيب وتقدم البعض على البعض ما هو في المراتب  
 في الامور الخسيسة وقد يكون عقلية بان يكون ذلك بحكم  
 العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب  
 الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراي  
 على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنب على  
 النوع وتقدم بعض سائل العلم على البعض المتكلمون  
 منعوا الطهر وتام الاستقراء واشتوا قسما او وهو  
 التقدم بالذات كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض  
 كتقدم الامر على اليوم فانه كاليس بالعلية والطبع  
 والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلامه الامر  
 واليوم زمان لا امر يقع في الزمان فسبق عدم الحادث  
 على وجوده يجوز ان يكون من هذا القسم ولا يلزم ان يكون  
 زمانيا حتى يلزم ما تدعيه الفلاسفة من تقدم الزمان المستلزم  
 لتقدم الحركة والتمسك متمسكين بانه لو كان حادثا لكل عدمه  
 سابقا على وجوده سبقا زمانيا قبله وجوده حال عدمه كماله  
 لا يلزم ان يكون لكل حادث امكان استعداوى حتى يلزم ما  
 يدعونه من تقدم ماوة تكون محلا له كما ترفصيله **قوله فصل**



والوحدة والكثرة ارجح الحق ان تصورهما بديهي لطول  
لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعبر فان اللفظ  
كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام  
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة و  
الكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضها طرديا  
وعكسا بالجمعي مجمع من الامور المتخالفات واما ما يقال ان  
الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي التجميع من الوحدات  
فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند  
الخيال لما ان الوحدة مبدا للكثرة والعقل انما يعرف المبدأ  
قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال فتزعم  
العقل منها امر واحد فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند  
الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف  
لا بالمتأخر في المعرفة واجلها **قوله** ومقولتهما با  
بالتشكيك بمعنى ان الوحدة والكثرة مقلدان بالتشكيك  
دون الاشتراك او التواطؤ اما الوحدة فلكونها مفهوما  
واحد متقاوتنا بالاولوية فان الواحد بالشخص اول بالوحدة  
من الواحد بالتنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد  
بالعرض وفي الواحد بالشخص لا يتقسم اصلا اول بالوحدة  
مما يتقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما يتقسم الى اجزاء متخالفات

ولم يغفل احد بالتفاوت في الشدة والاقدمية لكونه  
غير معقول واما الكثرة فلكونها في كل عدد اشدها فاما  
**قوله** وقد يتجدد معروضها ارجح معروض الوحدة اما ان يكون  
معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولافان لم يكن  
فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولافان لم يكن  
له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة  
فهو الوحدة على الاطلاق وانه كان له مفهوم سوى ذلك  
فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولافان لم  
يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حتمية  
اولا فالاول النقطة والثاني المقارن كان قابلا للقسمة  
فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكيم او بالعرض وهو  
الجسم فان كان بسيطا متشابه الانقسام فهو الواحد  
بالاتصال وان كان مركبا مختلف الانقسام فهو الواحد  
بالاجتماع هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة  
وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرية لا متضاع ان  
يكون الشيء الواحد باعتبار واحد او كثير اجماع الوحدة اما  
ان يكون مقوما للكثرة بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون  
عارضيا واما ان لا يكون هذا اول اذ ان الاول اما ان يكون  
نفسا متساويا وهو الواحد بالتنوع كوحدة زيد وعمر في الانسانية



او جزأ مغولاً في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة  
 وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية  
 او في جواب اي شئ هو في جوهره وهو الواحد بالفصل  
 وانما يغاير الواحد بالتنوع بحسب الاعتبار دون الذات  
 والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كما  
 كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع واحد كالكاين  
 والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس  
 الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس  
 عارضاً للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في التدبير  
 محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير  
 محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة  
 جهة الوحدة هي مابة الاشتراك وهو لا يكون الا بحيث  
 يحل بالموطاة او الاشتقاق **وهو** ويسمى الوحدة الخ  
 الوحدة تنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم  
 يخصه بحسب الاصطلاح متميلا للتعبير عنها في الجنس  
 مجازية وفي النوع مماثلة فاذا قيل هما مثما مثلا كان معناه  
 انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الحكم عدد اكان او  
 مقدار مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة  
 كزبد وجمود اذا تشارك في مبنية في الخاصة متماثلة وفي

بكره

في الاطراف مطابقة كطاسين يطبق طرف احدهما على طرف  
 الاخر وفي وضع الاجزاء موازاة ومحاذاة كشخصين  
 متساويين في الوضع بالتقليد الثالث **قوله** ويمتنع اتحاد  
 الاثنين اياه ويمتنع اتحاد الاثنين بالضرورة بان يكون  
 هناك شيان في طبع شياء واحد الا بطريق الوحدة  
 الاتصالية كما اذا جمع الماء أن في الماء او الاجتماعية  
 كما اذا امتزج الماء والتراب فصارت طينا او الكون  
 والف كالماء والرهوا صار اباً لغلياً هو واحد  
 او الاستحالة كلون الجي كان سوادا وبياضا فصار  
 سوادا بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وقد  
 يتسكن في بيان ذلك بوجهين الاول ان الاثنين  
 سواءا كانا ماهيتين او افرادين منهما او من ماهية  
 واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا بعقل زواله اذ  
 لكل شئ خصوصية هو بها هو في ذات الشئ خصوصية  
 لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا  
 فنفس المتنازع وان كان تبيينها فليس اوضح من الدعوى  
 اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف في انما يمتنع  
 الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد  
 الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا



فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء  
 منهما موجودا فكان هذا فنا للاحدهما وبقاء للآخر او  
 فنا لهما وحدث امر ثالث واعترض باننا لا نعلم  
 انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم  
 لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فذفع هذا الاعتراض  
 بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين  
 لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احدهما وجودين  
 الاولين فيكون فنا للاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما  
 فيكون فنا لهما وحدث ثلث فاجيب عن هذا  
 الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين  
 الاولين صاروا واحدا فلم يمكن التفريق بينهما الا بالان  
 الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض  
 الاستدلال تنبيه بزيادة بياض وتفصيل وانت خير حال  
 دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين  
 ليس بواضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق **قوله**  
 والغيرية نقبض الوجود هو اعم من خواص الكثرة التغايرية فانه  
 لا يتصور الا باين متعدد وانما الخلاف في ذلك هو ان  
 التعدد هل يستلزم التغاير فعند الجمهور يستلزمه لهذا  
 ذهبوا الى ان الغيرية نقبض الوجود هو اعم من ان الشيء بالنسبة

الى الشيء ان صدق هو انه هو فعبارة وان لم يصدق  
 فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان  
 الى البشر والناطق فيحسب المفهوم وان كان بحسب  
 الذات والماهوية كما في نسبة الانسان الى الكائنات  
 والجزء بحسب الذات والماهوية وعند المتقدمين من اهل  
 المسئلة لا يلزم يستلزمه ولهذا خصوا الغيرين بوجودين  
 جازا انشكاكهما فخرج المعلوم ما به وكذا المعلوم و  
 الموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف  
 والتضاد فلا يتصف به المعلوم واما التعليق بانه لا يميز  
 بين الاعداد فيجوز المعلوم وبين وخرج الطرح الكحل  
 وكذا الموصوف مع الصفة لا امتناع الانشكاك وخطر  
 الجسماني وان فرض كونهما قد يجين لانهما ينشكاك  
 بان يوجد هذا في غير لا يوجد في الاخر وكذا الصفة المتعارفة  
 في سواها كان قد جازا وحاشا لانهما ينشكاك بان يوجد  
 الموصوف وينعدم الصفة في اثنان الانشكاك اعم من  
 ان يكون بحسب الجزء او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة  
 الى التقييد بقوله لانه في غير او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا  
 التقرير مشعر بانه يكفر في التغاير الانشكاك من جانب  
 وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرا بها



هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القدسية  
كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه  
الا ان عمدتهم الوثيقة في التمسك هو ان قولنا ليس في الدار  
غير زيد وليس في يد غير عشرة وراهم كلام صحيح لغو وعرفا  
مع ان في الدار اعضاءا زيدا وصفاته وفي اليد احوال عشرة  
واوصاف الدارهم لا يفرق بين الصفات المتعارفة  
واللازمة ويقتصر ان لا يكون شيئا زيدا بل سائرا ما في  
الدار من الامتعة غير زيدا وفاديه بين وكيف يخفى على احد  
ان المراد بهذا الكلام نفى ان في غير زيد وعدا في  
فوق العشرة والعرض على تعريف المتغايرين بانه ليس  
بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انهما  
انفكاكما لا متضايا وجود العالم بدونه الصانع واجب  
بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم  
مع وجود الصانع ورد بان لا يكون مانعا لانه بدخل فيه  
الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء  
والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع على  
واجب ايضا بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين  
لكن يجب التعقل بانه الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود  
الصانع وانه العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل

والعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان فان قيل العلم من  
حيث انه معلول ومضوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيكون  
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعبر في التغاير هو الانفكاك  
بحسب الذات والحقيقة والاشارة بالاضافة والاعتبارات  
والعالم باعتباره كونه معلولا للصانع من قبيل المتضايف  
او رد على القائلين بان الغير من موجودات كجوار انفكاكما  
انه لا انفكاك بين المتضايفين لا حسب الخارج ولا حسب  
العقل فيكون ان لا يكونا متغايرين فالتمسوا ذلك قالوا  
انما من حيث انهما متضايفان ليس بوجودين والغيران  
لا بد ان يكونا موجودين فانه قيل تغاير مثل الاب والابن  
والعمة والمعمول والامتنانها كالاحوين ضرور  
لا يمكن التماثل قلنا الضرور هو التغاير بين الذاتين  
والامتنان وصف الاضائية بوجودين فكيف تغايرانه  
والتغاير عندهم من خواص الموجودات فيمثل هذا بغير ما  
يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل احوالهم مع العرض والاضائية  
مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانها باعتبار الذات  
يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد  
هذا الجوهر بدونه هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول  
بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى



ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة  
 غير هذا الفعل سيما عند من يقول ان الاستطاعة تصلح  
 للضدين ثم ان ما ذهبوا اليه من ان الكل بالنسبة الى الجزء  
 والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غير ليس  
 بمعقول لكونه ارتفاعا للتقيضين واعتذر عنه صاحب  
 المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره  
 بحسب الهوية كما هو الواجب في المثال ولو كان المجمول  
 غير الموضوع بحسب الهوية لم يصلح المثال ولو كان بحسب  
 المفهوم لم يقبل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدونه  
 الاثني عشر من قال بالوجود الذهني صرح بانها متحدان  
 في الخارج متغايران في الذهن ولم من لم يقل لم يصرح  
 بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعاً هو انه لا بد  
 بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذاك  
 في الخارج وهو في الذهن فلما وهذا الاعتذار فاسد  
 لان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المجمول كما  
 كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات  
 والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادها  
 بحسب الوجود والهوية **ول** والتماثل الاشتراك  
 من خواص الكثرة التماثل هو الاشتراك في الصفات

النفيسة نفس الذات و مرادهم بالصفة النفسية صفة  
 شبيهة بدال الوصف بها على نفس الذات دون معنزا عليها  
 لكون الجوهر أو ذاتاً وشياً وموجوداً ويقابل المعنوية وهي  
 صفة شبيهة دالة على معنزا على الذات لكون الجوهر  
 حادثاً ومتحيزاً وقابل للعناصر ومنه لو ائتم الاشتراك  
 في الصفات النفسية امر ان احدهما الاشتراك فيما  
 يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يد كل منهما مسداً لآخر  
 بنوب متناه من ههنا يقال المثالان موجودان يشتركان  
 كلاً فيما يجب ويمتنع ويجوز او موجودان يد كل منهما  
 مسداً لآخر والمثالان وان اشتركا في الصفات النفسية  
 لكن لا بد من اختلافهما بحسب آخر لتحقيق التعدد والتمايز  
 فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه بشرط في التماثل التساوي  
 من كل وجه واعترض بأنه لا تعدد فلان لو بان اهل اللغو  
 مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في القوة اذا كان بياً  
 فيه ويد مسداً وان اختلاف كثير من الاوصاف كذا قال  
 النبي عم الخطاة باطنية مثلاً بمثل و اراد به الاستواء في  
 الكيل ووجه الوزن وعدد الطيات واد صافها والطوب  
 ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا  
 وعمروا لواء مشترك في القوة وكان بينهما مساواة في ذلك



بحيث ينوب احدهما مناب الا فصح القول بانها  
 مثلان في القوة والافلا **قوله** واختلف في لزوم تغايرهما  
 اي اختلف في لزوم تغاير المثليين قال الاموي واما  
 الصفات فقد اختلف اصحابنا فيهم من قال ليست  
 متماثلة ولا متياففة ان التماثل والاختلاف بين الشئين  
 يستدعي مغايرة بينهما وصفات اللزوم غير متغايرة و  
 قال القاض ابو بكر بالاختلاف نظر الى ما اختص به كل  
 صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف  
 الغيرية وهذا في ان القاض لا يشترط في التماثل  
 الغيرية ففي التماثل اول وقد يتوهم من طاعة الموقف  
 ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البعده فمن يصف  
 الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا واختلف ايضا في  
 اجتماع المثليين في محل واحد منو الشئ الاشعري وجوزه  
 المعترلة في المانع العرضين اذا اشتركا على ما في الماهية  
 والصفات النفسية لم يقبل بينهما تمايزا لا بحسب  
 المحل لان قيامهما به ووجودهما مع لوجودهما فاذا اتحدت  
 الماهية وما يتبع الماهية ارتفعت الثانية ورد بالمنع  
 لجزان المحل يختص كل عرض مستندة الى اسباب  
 مغايرة وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثليين

لجاز لمن له علم نظري يشع ان ينظر ليحصل العلم اذ لا مانع  
 سوى امتناع اجتماع المثليين وبانه لو جاز لما حصل القطع  
 بانها شئ من الاعراض لجاز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم  
 بطل القطع بذلك في كثير من الاعراض فانه لو جاز  
 اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثليين ضرورة انه ليس  
 بواجب ونحوه ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد  
 للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول ان  
 يمنع الملازمة لجاز مانع ان كان انتفاء شرط النظر وهو  
 عدم العلم بالمطلوب ولو جاز القطع بانتفاء الممكن  
 ضرورة او استدلالا والثالث يمنع المقدمات  
 تمسكت المعترلة بالوقوع فان الجسم معرض له سواء ثم اخر  
 واخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب باننا لانم ذلك  
 بل السوادات المتفاوتة بالشد والضعف انواع من  
 اللون متياففة باطبيعة متشاركة وعارض لقول عليها  
 بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشهد سواده  
 على التدرج في ان نوع اخر **قوله** والتضاد كون المعينين  
 ايا من خواص الكثرة التضاد المعينين بحيث يمنع  
 لذا تهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد  
 بالمعنى ما يقابل العين اى ما لا يكون قيامه بنفسه ونحوه



وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان اذ الاجتماع  
 لا يكون الا في زمان واحد والتقييد بالمعنيين يخرج العينين  
 والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا  
 قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات  
 لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم  
 والحدث اذ اكانا معنيين كعلم الشيء وعلم زيد بل ظاهر  
 التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط النوار  
 على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما  
 يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان  
 محل القديم قديم فلا ينصف بالحدث وبالعكس لان  
 القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد  
 امتناع الاجتماع عن مثل السواد والطلاوة مما يمكن اجتماعهما  
 عما في محل وبقيده لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه  
 معاى العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في  
 ان واصرفانها لا يجتمعان لكن لالذاتهما بل لا امتناع اجتماع  
 الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن  
 ولذا يصح الحكم بجمعيتهما وبقيده من جهة واحدة عن مثل  
 الصفر والكبير والقرب والبعد على الاطلاق فانهما  
 لا يتضادان وامتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان

اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشيء صغيرا كبيرا  
 بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد  
 لان مطلق الصفر والكبير لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجملة  
 يمتنع فالاقرب ان القيد اضرا عن خروج مثل ذلك وربما  
 يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين  
 عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل  
 شرط في التضاد والتمثيل الا عند اختلاف المحل **قوله**  
 وعند الفلاسفة كل اثنين اذا ذهبت الفلاسفة الى ان  
 الكثرة يستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران  
 فان كانت الاثنيتان باحقيقة فدا حقيقة او بالعارض  
 فبالعارض وبالا اعتبار فبالاعتبار نعم الغير ان اما  
 يشتركان في تمام الماهية كزيد وعمر وفي الالفانية او لا  
 فالاول امثليان والثاني المتخالفان سواء اشتركان  
 ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا نعم المتخالفان قد  
 يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد  
 والطلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع  
 اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فيخرج بقيد المتخالف  
 امثليان وان امتنع اجتماعهما وبقيده امتناع الاجتماع في  
 محل مثل السواد والطلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم



من امتناع الاجتماع في محل ثوار واما على المحل فيخرج مثل  
الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد واما  
قيده وحدة الزمان فتدرك على عامر وكذا قيد وحدة  
الجهة اذ قصد به الاضراء عن مثل الصفر مع الكثرة لا يوافق  
مع البتة على الاطلاق والحق انه اضراء عن خروج مثل  
ذلك فانها متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند  
اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين  
يخرجان في الوجود في الجسم على الاطلاق كيقين  
الرومي وسواد ابيض **قوله** فان كانا وجوديين ايجابيين  
حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين  
يخرجون وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين  
فان كان تعقل كل منهما بالقبول لا تعقل الاخر فتضاد  
تضاد كالابوة والبنوة والامتناع وان كانا سواد  
والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان  
اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب  
عدم اللحية عن الامر او نوحه لعدم اللحية عن المرأة  
او جنبه القريب لعدم اللحية عن الفرس او جنبه البعيد  
عدم اللحية عن الشجر فانها متقابلان تقابل الملكة و  
العدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد والاسود فتقابل

الاجاب والسلب **قوله** وقد يشترط في التضاد غاية  
الخلافا لما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو  
الذي اوردته قدماء الفلاسفة في اول المنطق واما في  
مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيد اخر وهو  
في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلف كالسواد  
البياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم  
ان يكون العدم سلب الوجودي عما هو من شأنه فيكون  
الوقت لعدم اللحية عن الكوسج بخلافه في الامر وكل  
من التضادين ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه  
بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان  
المطلق من التضاد يسمى بالمشهور لكونه المشهور  
فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقبة لكونه المقيد  
في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يستعملون  
المطلق بالحقبة والمقيد بالمشهور **قوله** ولا تقابل بين  
الوحدة والكثرة ايام كلام الفلاسفة اذ بين الوحدة  
والكثرة تقابل التصانيف بواسطة ما عرض لهما من  
من العلية والمعلولية والملكالية والملكيلية وذلك ان  
الكثرة لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة  
علة مقومة للكثرة ومكيبال لهما والكثرة معلولا مقوما



بالوحدة ومكبلة بهما وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين  
 احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا  
 بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت  
 الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدة ايته وبالعكس  
 اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات  
 المتكثرة وحصلت هوية واحدة وثانيهما ان الوحدة  
 مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما  
 يكون احدهما عدم الآخر فقط واما في التضايف فلان  
 المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا واعتنائان  
 يكونان معارف التعقل والموجود وان اما في التضايف فلان  
 المقوم للشيء بجامعه والضر للجامع الضد بل لا افعه  
 وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين  
 لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالشخص  
 كالعدل والجليل لزيد او بالنوع كالرجولية والخرقة لله  
 للاثان او بالجنس كالزخية والفردية للعدو او بامر عام  
 عارض كالحر والشر للشيء واما الثاني فلانه ان ارد ان  
 ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة فممتنع اما بحسب  
 الخارج فلانها اعتبارا كعقليان واما بحسب الذاتين  
 فلانا تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون

تعقل

تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان ارد ان  
 موضوع الكثرة متقوم بموضوع الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف  
 بصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة  
 من الوحدات فلم يكن لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة  
 والكثرة العارضين بل بين موضوعيهما ولا تنزع في ذلك  
**قوله فصل** العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء اها قد مر او بالعلة  
 ما يحتاج اليه الشيء وبالعلول ما يحتاج هو الى الشيء وان  
 كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر  
 عنه الشيء بالاستقلال وبانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني  
 ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخله فيه او خارجة عنه فان  
 كانت داخلية فوجود الشيء معها اما بالفاعل وهي العلة  
 الصورية واما بالقوة وهي <sup>العلية</sup> المادية وان كانت خارجة  
 عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية  
 او لاجلها وهي العلة الغائية ويختص الاول بالان اعني المادية  
 والصورية باسم علة اعماقية لان الشيء يقتصر اليها في  
 ماهيته كانه وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما يتزعم  
 عنهما كالجنس والفصل ويختص الاخر بالان اعني الفاعلية و  
 الغائية باسم علة الوجود لان الشيء يقتصر اليها في الوجود  
 فقط ولذا لا يعقل بدونها ثم المراد بالصورية والمادية الصورية

يعقل بها



والمادة وما ينسب اليها من الاجزاء، لصدق التعريف  
عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج  
الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به  
الشيء **قول** وجميع ما يتوقف عليه الشيء الا جميع ما يحتاج اليه  
الشيء يستعطفه تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه  
الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان  
يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك  
والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كاللبيط الموجه للبسيط  
ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كاللبيط اخبارا فان فعل  
المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة و  
الصورة ايضا كما لو جسد للكم متفقا اما مع الغاية او بدونها  
واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة  
يتمتع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة  
ان جميع اجزاء الشيء نفسه واما التقدم المتقدم لكل جزء منها  
فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاق  
بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده اوضح  
الشرط والغاية **قول** وعند تمام الفاعل لا يعجز اذا وجب  
الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والفاعل  
يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك

الموجب للبسيط



ترجى بل ما يرجح لان التقدم حصول جميع جهات التأثير  
من غير ان يبقى شيء يوجب الترخيخ واذا وجد المعلول  
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج  
الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم  
المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم  
جواز وجود المنزوم بدون اللازم ههنا واذا كان بين  
المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه  
بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال  
وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما  
جاز استناد الطارئ الى القديم لتأخره عنه بالزمان  
قلنا من جهة جهات تأثير القديم في الطارئ شرط  
حادث يقارن الاثر الطارئ كتعلق الارادة عندنا  
واحكامات والاضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم  
بالزمان لذات الفاعل والانتزاع فيه لا للفاعل من جميع  
جهات التأثير فان قيل ضرورة قاضية بان ايجاب  
العلّة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول  
مقارن للايجاب او متاخر عنه فيكون متاخر عن وجود العلة  
غاية الامر ان يكون عقيبها من غير تخلل زمان لتلازم الترخيخ  
بل ما يرجح قلنا كون الايجاب بعد وجود العلة مع جميع جهات



بعدة زمانية ثم قوله مقدم المعلوم يعني لما ثبتت كلها وجب  
 العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلوم لزومه بحكم عكس  
 النقيض انه كلما انتفى المعلوم انتفت العلة اما بذاتها او  
 ببعض جهات تأثيرها فانه قيل كل من العدمين في محض لا يثبت  
 له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمنع  
 كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلومية  
 والعلية ههنا لا التأثير والتأثير واذا ثبت ان وجود  
 الممكن يقتضي الوجود علمته وعدمه الى عدم علمته ظهر ان الفاعل  
 في طرفي الممكن يعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده  
 وعدمه عدمه اما عدمه السابق فتبعه السابق يعني انه عدم  
 حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات  
 التأثير واما عدمه اللاحق فتبعه اللاحق يعني ان زوال  
 وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير  
 فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلوم عند انعدام العلة بط  
 لما يشاهد من بقاء الالباب بعد البناء والبناء بعد البناء  
 وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعددة وكما انما  
 في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس لامعدا  
 للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وانفعال  
 يفتي الى ذلك وتعدم بانعدام مقصده ومباشرة وعلى هذا

قياس تأثير الاشياء فان البناء انما يؤثر في حركات  
 تفتي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما  
 هو اثر التماسك المعلوم ليس العنصر هذا اعلا راي الفلاسفة  
 واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق  
 الاضطرار وتعلق الارادة فالامر بين قول **قوله** والمؤثر في الوجود  
 لا يريد ان ما يقيد وجود الشئ قد يقيد بقاءه من غير افتقار  
 الى امر اخر كالشمس تقيد ضوءها بمقابل وبقائه وقد يفتقر البقاء  
 الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء  
 كما ان النار تقيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال  
 الى استدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب  
**قوله** ووحدة المعلوم بالشخص توجب وحدة الفاعل  
 المراد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل  
 كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع القوة  
 لا يلزم ان يكون معلوله واحد بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة  
 حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط  
 واللات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة  
 الا لمعلوم واحد اما الاول وهو اجتماع العندين  
 المتقنين على معلول واحد فلانه يلزم احتياجه الى كل من  
 العندين لكونها علة واستغناءه عن كل منهما لكون



الاخرى مستقلة بالعلية وهذا بخلاف الواحد بالشيء  
 فانه لا يمتنع اجتماع العلين عليه بمعنى ان يقع بعض افراد  
 بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امر مغاير  
 للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناءه  
 عنه بعينه وذلك كبريات الحرارة التي تقع بعضها بهذه  
 النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران  
 واما الثاني وهو جواز صدور الكثير عن الواحد فلا يستلزم  
 الممكنات كلها الى الواجب تعالى ابتداء على ما سيأتي والا  
 استدلالا بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر  
 عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث  
 وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل  
 موجودين فرضا ان يكون احدهما عللة للاخر والاخر معلولا له  
 بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان ضعيف لان  
 ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات  
 كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر  
 عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسط شئ آخر وهكذا  
 الى ما لا يحصر بيانه على ما ذكرناه انه اذا صدر عن المبدأ  
 الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ  
 كان ذلك الشئ واحدا باحقيقه والذات لكن يعقل

بحسب الاعتبارات المختلفة امور شتى هي الوجود و  
 الوجود والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل  
 مبداءه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات  
 امور متشعبة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز  
 ان يصدر عن ذلك الشئ الذي هو المعلول الاول معلول  
 ثان وعن المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وتوسط  
 المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن  
 كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعم الواجب بتوسط  
 ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة  
**قوله** تمسك الخلف ايا احتجت الفلاسفة على  
 امتناع صدور الكثير عن الواحد بانه لو صدر عنه شئ ثان  
 لكان مصدره له هذا او مصدره له ذلك مفهومين متغايرين  
 جوهري فلما يكونان نفس بل يكون احدهما او كلاهما داخلا  
 فيه فيلزم تركبه ههنا او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور  
 عنه وينقل الكلام الى مصدره له ويثبت المصدريات  
 مع كونها محصورة بين حاصرين واعتراض عليه بان المصدر  
 امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون  
 جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا وبانه لو صح هذا الدليل  
 لزم لان لا يصدر عن الواحد انما هو شئ اصلا والالكات



هناك مصدرية داخلية فتركيب او خارجية فتنه  
وقد بين المطلب بوجه لاير عليه الاعتراض  
ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والافاضة صدور الكثير  
عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيان مفهومان  
عليهما لاحدهما مغاير لمفهوم عليه للاخر بالضرورة والشئ  
مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالغرض لا يكون  
شيئا واحدا محض بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين  
ههنا واذ كان تكثر المعلوم مستلزما لتكثر الفاعل  
كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلوم بحكم عكس  
التقيض والاحتفاء في ان هذا كلام قليل الطمدى بعيد  
عن ان يجعل من معاركت الاراء ونفسه على هذا  
الوجه لا يوافق ما بنو عليه من امتناع وقد اشر البسيط  
ومن ان الواحد لا يكون قابلا للشئ وفاعلا له لانه القبول  
والفعل اثران فلا يصدر ان عن واحد وذلك لانه  
يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي اشياء ويكون عليه  
كل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعلية للاخر ولا  
نقدح ذلك وحدته وباطنة الحقيقة والاحراز  
ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليه ذلك الشئ مفهوما  
مغاير لذات العلة بحسب العقل ضرورة كونه نسبة له

الى المعلوم وقد استدعى الواحد لا يكون قابلا للشئ و  
فاعلا له بان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة  
القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ حيث  
هو فاعل مستلزم والقابل له لا يستلزم بل يمكن حصوله فيه  
فيكون قبول الشئ للشئ وفاعلية له متنافيين لتنافي لاهيهما  
اعني الوجوب والامكان واعتراض بانه امكان عام لان معنى  
قابلية الشئ للشئ انه لا يمنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب  
وقبل بل معناه انه لا يمنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى  
الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه  
احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه العام بحيث  
يحمل الامكان الخاص فينا في تعيين الوجوب الذي لا يحتمله  
والا بواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا  
للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له  
**قوله** يصلح يجوز دوام افعال القوى الجسمانية افعال القلوب  
باسثناء الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى  
الجسمانية تأثيرا ولا يمنعون دوام الافعال المرتبة عليها  
كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها  
تأثيرا ويقطعون بانه يلزم تنافيهما بحسب العدة والمدة  
والشدة بان يجوز عدد اثارتها وحركاتها متناهية وكذا اثرها



في جانب الزاوية والانتفاص بان لا يزداد الى غير نهاية  
 ولا ينقص الى غير نهاية وذلك ان المنتصف حقيقة بالتساوي  
 والاتساوي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي يحملها  
 جسم متناه انما يتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركة  
 والاثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الاتار  
 واما كمية اتصالية وهي زمان الاتار وهو مقدار يمكن فيه  
 فرض التساوي والاتساوي في جانب الزاوية وهو الاختلاف  
 بحسب المدة وفي جانب الانتفاص وهو الاختلاف بحسب  
 الشدة وبيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شئ في مقدار  
 او عدد كما لقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال  
 متوالية لها عدد وفرض النهاية والاتنهاية فيه يكون بحسب  
 مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار  
 يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال  
 والاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة وبهذه  
 الاعتبارات بصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض  
 صدور عمل واحد منها في ازمته مختلفة كرمادة يقطع سبيلها  
 مسافة محدودة في ازمته مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها  
 اقل شدة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع  
 عمل غير المتناهي في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل

عنها على الاتصال في ازمته مختلفة كرمادة يختلف ازمته  
 حرركات سبيلها في الزمان ولا محالة تكون التي زمانها اكثر  
 اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير  
 المتناهي في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور  
 اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرمادة يختلف عدد دورها  
 ولا محالة يكون التي تصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي تصدر  
 عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون العمل غير المتناهي في  
 عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة و  
 الثالث بالعدة ولما كان امتناع الاتساوي بحسب الشدة  
 وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل  
 في الآن ظاهرا لا متناهي ان يقع الحركة في زمان قابل  
 للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك  
 الزمان اشد تاثيرا فتصروا على بيان امتناع الاتساوي  
 بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القوي  
 يختلفا في القابل المقصور مع انه كلما كان اكبر كان  
 تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر  
 اقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى  
 منها في الجسم الصغير لا سيما في مثل طبيعة الصغير مع الزيادة  
 فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسم من مبداء معين ثم تحريك



جسم آخر مثله كجيب الطيور والكبر منه بحسب المقدار  
 تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينها لزم ان يتفاوت  
 مشه حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر  
 لكون المعاد في فيه اقل فبالضرورة تنه حركة الاكبر ويلزم  
 منه انها حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر  
 زيادة مقدار على مقداره اذ المعروض انه لا تفاوت الا  
 بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه  
 كلما كان الجسم اعظم مقدار اكانت الطبيعة فيه اقوى  
 واكثر اثار الا ان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف  
 باختلاف محالها بالاصغر والكبير لكونها متجزية بتجزئتها واما  
 في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجمية  
 فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من  
 مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة  
 ان الجبر لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغير  
 ويلزم منه انها حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها و  
 اجب عنه بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف  
 الفسرية باختلاف الفاعل والطبيعة باختلاف الفاعل  
 بحيث يكون تفاوت القوة على المعاد في اوعى التحريك  
 في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقدارها مع لو كان مقدار

نصف قوة معاودة الكبر  
 او كبره

الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاودة او كبره  
 يلزم ان يكون حركته الفسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية  
 نصفها ممنوع طوار ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم  
 بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة **ولمصل** يستحيل  
 الدوراج الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لانه  
 يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستحالة  
 استلزم ان الشيء اذا كان علته لاخر كما متقدما عليه واذا  
 كان الاخر علته له كما متقدما عليه والمتقدم على الشيء متقدم  
 على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم كونه الشيء  
 متاخرا عن نفسه وهو مغاير احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه  
 الكل يدعي الاستحالة فان قيل ان يريد بتقدم الشيء على نفسه  
 التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعي  
 لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا  
 الشيء لا يكون علته لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي  
 يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كونه الشيء علته للشيء  
 بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا يرى انه يصح ان  
 يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان  
 يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا ضيق في استحالة  
 ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه **ولم** التسلسل لا يستحيل

على المتقدم



التمهيد وهو ان يترافق معروض العلوية والمعلومية لا الى نهاية  
 بان يكون كل ما هو معروض للعلوية معروضا للمعلومية ولا يمتنع  
 ان يعرض له العلوية دون المعلومية واجتبه على بطلانه بوجوده  
 الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات غير ان ينتهي  
 الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي  
 مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من احادها واحد  
 منها وتلك الجملة موجودة يمكن اما الوجود فلا يختص اجزاها  
 في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعد مضي من  
 اجزائه واما الامكان فلان مقتضاه ان لا يكون الا بالمكان والممكن  
 ان المفترق الى الممكن لا يكون الا ممكنا فاذا كانت الجملة  
 موجودة ممكنة فموجودا بالاستقلال ما بنفسها وهو ظاهر  
 الاستحالة واما جزمها وهو ايضا لا يستلزم كونه ذلك  
 الجزم علة لنفسه ولعلله لانه لا معز لا يجاد الجملة الا اجاد  
 الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معز لا استقلال الموجب  
 الاستغناء عنه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون  
 موجب البعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون  
 الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات و  
 لا يلزم ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لا متناه  
 اجتماع العليتين المستقلتين على معلول واحد اذا الكلام

في المؤتمر المستقل بالايجاب فيلزم اختلف مزوجين لان المؤتمر  
 ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر  
 الثاني ويسمى برنان التطبيق وعليه التحويل على كل ما يدعى  
 تناسيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة  
 تنقص من طرفها المتناهي واحد فيحصل جملتان احدهما  
 من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما  
 فان وقع بازا كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي  
 الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يختص الا بان يوجد  
 جزء من التامة لا يكون باجزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع  
 الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد  
 على ما هو المفروض فيلزم تناسيهما ضرورة ان الذات على المتناهي  
 بالمتناهي متناه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل  
 والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تحاقق  
 المضافين واللازم بطا ونقول لو كان المضافان متساويين  
 لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه  
 انها بحيث اذا وجد احد هما في العقل او في الخارج وجد الآخر  
 واذا انتفى انتفى وجه القزوم ان المعلول الاخير يشمل على معلومية  
 محضة وكل مما فوقه على عليه ومعلومية فلو لم ينته الى ما يشتمل  
 على عليه محضة لزم معلومية بلا عليه وللقوم في التغير عن هذا



الاستدلال عبارة عن اصدارها لو تسلسلت العلل والعلل  
 والمعلولات الى غير النهاية لنزوم زيادة عدد المعلول على  
 عدد العلة وهو بضرورة تخافوا العلية والمعلية وبيان  
 المطلوب ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض  
 وليس كل ما هو معلول فيها علة كما للمعلول الاخر وثانيهما  
 نأخذ جملة من العليات التي هي في هذه السلسلة واخرى  
 من المعلولات ثم نطبق بينهما فان زادت احادها  
 بينهما على الاخرى بطل تخافوا العلية والمعلولية لان معنى  
 التخافوا ان يكون بازاء كل معلولية علية وما لعكس وان لم يزد  
 لنزوم علية بل معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية  
 بل معلولية كما في المعلول الاخر فلنزم الخلف لان التقدم علم  
 انتهاء السلسلة الى علة محضة الرابع انا نفعل المعلول  
 المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلام الاحاد  
 التي فوقه متعديا باعتبار وصف العلية والمعلولية لان  
 الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول  
 فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار اصدارها العلم  
 والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة  
 وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فاذ كل علة  
 لا ينطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتهما المتقدم

عليها بمرتبة لا يوج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للمعلية  
 فيلزم زيادة مراتب العلل بوحدة ولا يبطل السبق اللازم  
 للعلية ومعنى مرتبة زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون  
 معلولا في انقطاع للسلسلتين اطمان السلسلة  
 المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون  
 منقسمة بمساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل  
 زوج فهو اقل من واحد من فرد بعده كالا ربعة من اثنى وكل فرد  
 يكون اقل من عدد اخر يكون متناهي بالضرورة فهو اقل من واحد  
 من زوج بعده كاثني من اثنى وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون  
 متناهي بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداء  
 وذلك الواحد الذي بعده وروبا لا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم  
 بمساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهي فان الزوجية و  
 الفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية  
 والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد  
 فيكون متناهي والمنع **مول** **مصل** قد يقال الصورة انما  
 كل من الصورة والمادة والغاية يقال بالاشتراك لمعنى غير ما  
 سبق فالصورة للمهيئة اطالة في امر قابل له وحدة بحسب  
 الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة  
 كالبياض والاحمر وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما



الى الاثر والظن ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات  
 الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى  
 المعنى لان الهيئة التي احدهما النجار وسموها الصورة السريرية  
 انما هي عرض قائم باطنيات لا جوهر حال فيها وكذا صورة  
 السيف والبيت والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له  
 جهة علمية واحتياج من الفعل اليه كالعشور على الكنز في حفرة البئر بل  
 وان لم يكن للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية  
 مثل الوصول الى الارض لم يهبط الجرح وبهذا الاعتبار اثبتوا  
 للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا  
 ما يتاخر اليه السبب ان كان تاديه دائما او اكثر يا فغايات  
 ذاتية والاتفاقية من حفرة بئر افوجد كنز او تحقيقه ان  
 العلة قد يتوقف علمية على امور خارجية عن ذاتها غير ثابتة و  
 لا اكثرية معها فيقال لها بدو في الشرايط علة اتفاقية فانه  
 اتفق حصول الشرايط معها ترتب المعلوم عليها لا محالة  
 فيسمى ذلك المعلوم بالنسبة الى العلة وصدا غايات اتفاقية  
 وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرايط غايات ذاتية  
**قول** وما كان الموجود عندنا هو افعاله تعالى ايج الاحكام السابقة  
 للعلة الفاعلية بمعنى الموثر لكونها متناهية الاثار انما  
 هي على راي من يجعل بعض الممكنات مؤثرات في البعض كالفلا

وكثير من الملبين واما على راي القائلين باستناد الكل الى الله  
 تعالى ابتداء فمعرفة علمية الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى  
 يخلق الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل  
 ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجوده من  
 غير ان يكون له تاثير في فعله الاحراق تكون هي النار لا الماء  
 وان وجد عقيب مما ستمها وعلة اكل زيد لا يكون شرب  
 عمرو وان وجد عقيبه **قوله باب** في الاعراض الى اليا  
 الثالث في الاعراض مصدره بتفصيله لموجوده ليساق الى  
 بيان اقسام الاعراض ما عند المتكلمين فالوجود ان  
 لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحدث  
 والقديم هو الواجب مع وصفاته الحقيقية والحادث  
 اما متخير بالذات وهو الجوهري واما حاله في المتخير بالذات  
 متخير بتبعيته وهو العرض واما ما لا يكون متخيروا للاحال في المتخير  
 فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده وربما  
 يستدل على امتناعه بانه لو وجد ان كان الباري تعالى في  
 في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل في تركيب وضعه ظ  
 لان الاشتراك في العواض يسمى السببية لا بد من التركيب  
 والعرض اما ان يكون مختصا باي كالجوهر وملتبعا من العلم  
 والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الكل



باطل اس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا به  
وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع  
والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون بها  
الاول وهو الحصول في الطيز عقيب العدم والمحسوسات  
المدرجات بالبصر والسمع والشم والذوق واللمس على ما  
يسمى تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبهرات واما عند  
الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه  
لا يفتقر في وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فاما يمكن  
فيمكن والمكن ان يستغنى عن الموضوع فيجوز والا فمفروض امراد  
بالموضوع محل يقوم احوال الصورة انما دخل في تعريف الظاهر  
دون العرض لانها وان اقتضت الى المحل لكنها مستغنية  
عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان المظالم اعم من  
العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الظاهر حيث قيد الموجود  
بالامكان فخالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع  
فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس واجب  
ماهية ووجوده في محلها ومعز وجود العرض في المحل ان وجوده  
في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احد هما اشارة  
الا لآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده  
في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق

ذلك ان ملاقاته موجود لموجود بالتمام لا تحصيل المحاسة  
والجواهر بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل  
لشأنه صفة من الاول كالملاقاته سواء للجسم في حلقه لا والموجود  
جود الاول حالا والثاني محلا والاحال قد يكون بحيث لا يتقوم  
ولا يتحصل المحل بدون جسم صورة ومحلها مادة وقد يكون  
بخلافه فيسمى احوال عرضا والمحل موضوعا اجناس الاعراض  
بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والابن والحق والوضع  
والمملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعملوا في ذلك  
على الاستقراء واعترفوا بان لا يمكن اثبات كونها  
ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تخلف  
لا يخفى عن ضعف ورداءة **قوله** وامتناع قيام العرض  
قد يكون من الضروريات ما يشبه على بعض الاذنان فيجوز  
في المطالب العلمية وبذلك في معرض الاستدلال ما ينسب  
على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام  
العرض باكثر من محل واحد بالذات كسواء الجسم بالاجتماع  
كوحدة العشرة وحيوة البنية فان الضرورة قاضية بان العرض  
القائم بهذا المحل يمنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر  
الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله  
مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلين

**قوله** واجناسه الخ



المستقلين على معلول واحد هو شخص ذلك العرض ونسبة  
 عليه بان حصول العرض الواحد في محلين حصول الجسيم الواحد  
 في المكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري على البطلان  
 وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم  
 بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك  
 طو ازان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم بطا بالضرورة  
 وقد يكون منهما ما لا يحتاج الى التنبية ايضا كما متناع قيام  
 العرض بنفس القول به على ما نقل عن ابي الهيثم بان الله تعالى  
 يريد بارادة عرضية واحدة لا في محل يكون مكابرة محضه بخلاف  
 قيام العرض الواحد بمحلين ولذا جوزه بعض القدماء لم يتمكينا  
 زعماء منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجار بالمجاورين  
 والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في  
 الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب  
 والبنوة بالابن ورد بان لا يتم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين  
 بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تخالفهما  
 واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك  
 الشخص وهذا كما لاضافات المعنى الفقه مثل الابوة والبنوة  
 فان مغايرة القائم بهذا القائم بذلك في غاية الظهور  
 وجوزوا ابو تائيم من المعنى انه زعماء منه ان التاليف عرض قائم



بحر هرين ويختص بقيامه بالكثير من جوهرين حتى انه اذا الف بين  
 اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف  
 القائم بجزئين اخرين اما الاول فلما عسر انفكاك اجزاء الجسم  
 لا بد ان يكون لرابطه ليل التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها  
 وصيرورتها جسما مريضا فلا يكون عدتها بل شيئا قائما بشئين  
 ضرورة وروى بالمنع طو ازان يكون لسبب اخر كما رودة المثال  
 المختار واما الثاني فلانه لو قام بالكثير من جزئين كالثلثاء مثلا  
 انعدم باعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام اطال بانعدام  
 المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم بطا ضرورة بقاء التاليف  
 فيما بين الجزئين الباقيين وروى بان لا يتم ان التاليف  
 الثاني بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثاء  
 لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا **مول** وسحق انتقاله  
 من محله الى انفق المتكلمون واظلماء على امتناع انتقال العرض  
 من محل الى محل اخر لان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده  
 في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا  
 لوجوده في نفسه ولان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لما بهيته والا  
 لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته  
 الموصية ولا ما هو حال في العرض واللازم الدور لان اطال في  
 الشيء محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علته لتشخصه كان



لكن ان تقدم ما عليه والامر منفصل عنه لان نسبة الكل على  
السواء فافادته هذا الشخص دون ذاك ترجيح بلامرجح  
واللهوئية لان اللهوية نطلق على الشخص على الوجود الخارجي  
وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشئ من هذه المعاني  
ليس بتقديم على الشخص ليلزم علة له فتعين انه يكون تشخص  
العرض لمحل فان قيل يجوز ان يكون الامر حال في محله قلنا نقل  
الكلام الى علة تشخص ذلك وارجع افع الامر الى المحل فاعال له  
والتم اذا كان تشخص لمحل متبع بقاءه بالشخص عند انتقاله  
في ذلك المحل وروينا لان ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء  
طوار ان يكون له نسبة خاصة الى هذا النوع خاصة سيما اذا كان  
مختارا وهو ظاهرا ان ما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او  
المسكن من الرايحة او نحو ذلك ليس طريق الانتقال اليه بل  
الحدث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد  
للمحل ثم لا فاضمة عليه من المبدء عند الفلاسفة **ول** وجوز  
قيام بالعرض خلاف ان جمهور المتكلمين على انه يتبع قيام  
العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض  
بالمحل انه تابع له في التميز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متميزا  
بالذات ليصح كون الشئ تعالى في التميز والتميز بالذات ليس  
الاظهار الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالضرورة من جوهر

ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض  
بنفسه وقيام بعض الاعراض ببعض ليس الى من قيام الكل  
بذلك الجوهر بل هذا اوله لان القائم بنفسه احد بان يكون محلا  
مقوما للمحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تعالى وهو معنى القيام  
واعترض على الوجهين باننا لانم ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية  
في التميز بل معناه اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير فعالا وهو  
منعونا به كاختصاص البياض بالطيب لا الجسم بالمكان والقيام  
بهذا المعنى لا يختص بالتميز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين  
وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا ان يختص بالتميز  
لا بالتبعية ثم انشأ قيام العرض الى الجوهر بما لا يخاف فيه الا  
انه لا يوجب قيام الكل به طوار ان يلزم الاختصاص الناعت  
فيمامين بعض الاعراض بان يكون عرض فعالا لغير الذي  
اليه الانشاء كالمسرة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة  
للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم  
فلهذا جازت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا  
ان النقطة عرض قائم باخط واطظ بالسطح بمعنى ان النقطة  
هو اخط وذا اخط هو اخط لا الجسم واجاب المتكلمون  
بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض  
ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونها وجوديا انما يقوم



بالبطء السريعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة فانما هما  
 بل الحركة امر ممتد بتخلل سكناات اقل او اكثر باعتبار ما تستحق  
 سرية او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس بتخلل السكناات  
 فطبقات الحركة كانت انواع مختلفة والسرعة والبطء  
 عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما من  
 الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى الحركة  
 اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف  
 باختلاف الاضافة فيكون السرية بطيئة بالنسبة الى الاسرع  
 وباجلئ فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطء  
**قول** والجمهور من المتكلمين الى ذهب كثير من المتكلمين  
 الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على  
 التقضى والتجديد كما في الحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها  
 عبارة عن تجدد الامثال لا رادة الله تعالى بقاء الجوهر  
 مشروط بالعرض فمن يسهلنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر  
 مع ان علته الاحتياج هو الطرود لا الامكان واجتوا  
 عليه بوجه الاول الوضوح لما يمتنع بقاءه بدلالة ماخذ  
 الاشتقاق يقال عرض بطلان امر اي معزلا فزاله وهذا  
 امر عارض وهذه اطالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا رتب  
 السحاب عارضا وليس السحاب لما لا يقوم بذاته بل لما يقتضيه

الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبى عن هذا المعنى  
 وهذا الوجه في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما ينبى  
 عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم  
 فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلمية  
 الثاني انه لو كان باقيا لكان بقاءه عوضا فانما به ضرورة  
 كونه وصفا له واللازم بطلان استحالة قيام العرض بالعرض  
 ورد بجمع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود  
 وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عضا قائما  
 بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البقاء على امتناع  
 قيام العرض بالعرض الثالث انه لو بقى لا يمتنع زواله واللازم  
 ط البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان  
 زواله حادثا مقتضيا لسبب فببب اما نفس انه فيمتنع و  
 وجوده ضرورة ان ما يكون عدم مقتضى ذاته لم يوجد اصلا  
 واما زوال شرط من شرائط الوجود فنقل الكلام الى زوال  
 ذلك الشرط وبتم ضرورة انه يكون لزوال شرطه وهلم  
 جرا واما طريان ضده فهو بطلان لزوم الدور فان طريان احد  
 الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه  
 فلو توقف زوال الآخر على طريان كان دورا واما فاعل  
 مختارا او موجب مع شرط حادث فليزوم ان يهلكه اثر ليقض



انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم في محض لا يصلح ان  
ورد بالنقض والقلب والاطال ما بالنقض فتقريبه انه لو صح  
هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والامام جازعها  
بعين ما ذكره اما القلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه  
الى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريق  
ضده او وجوده مؤثر والكل بطبعين ما ذكره اما الكل فيمنع بعض  
مقدمات بيان بطلان اجزاء المنفصلة وذلك هو وجهه  
الاول لانهم انه لو كان زواله بنفسه كان ممتنع الوجود وانما  
يلزم لو افترضنا ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض  
الاحوال كمال ما بعد البقاء فلا وذلك كما ذكره يقتضيه العدم  
عقيب الوجود غايته الامر ان ترجع بعض الاوقات للزوال  
يفتقر الى شرط لتلا يلزم تخلف المفعول عن تمام العلة  
الثاني لانهم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسم  
بطاير ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في حالها  
على سبيل التباديل بان يصير لاحق بدلائل سابق في الشرطية  
الى ان ينتهي تلاحقها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلائل  
يزول العرض المشروط بهذه الشرط لزوال شرطه الثالث  
لانهم انه لو زال بطريقان الضد لزم الدور الخ لانه ان اريد  
بتوقف طريقان الضد على زوال الاخر واشترط به ان

ان تحققة محتاج الى تحقيق الزوال والزوال مقدم عليه و  
ولو بالذات ليكون تقدم الطريقان عليه بالعلية وورا فاللزوم  
مهم وان اريد انه يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة المنع  
وذلك كقول كل جزء من اجزاء المطلق في صير الاخر وخروج الاخر  
عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون  
للطريقان سبق عليه وهو لا ينافي المعينة الزمانية على انه يجوز  
ان يكون العلة طريقان الضد على الحيثية يكون طريقا على الكل  
وزوال الباقية عنه معاجيب الذات لا تقدم لاحدهما على  
الاخر اصلا الرابع لانهم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل  
كيف هو حادث يفقر الى مؤثر محدث والفاعل معدوم يلزم  
ان يكون اثره العدم والى سلم فيختار انه بفاعل بمعنى انه لا يفعل  
العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه **قوله فصل**  
الكيم عرض احاد من خواص الكيم قبول القسمة لذاته حران غيره  
من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة القسمة  
تطلق على الوهيمية وذلك بان يفرض في شئ غير شئ وعلى  
على الفعلية بان يفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هو يتنا  
يتألف بعد ان كان هوية واحدة والجموع عرفوا الكيم بقبول القسمة  
فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهيمية لانه الفعلية  
يستحيل عرضها للمقدار اذ عند ما يبطل المقدار ويحدث مقدار ان



ان اخرا نتم المقدر يربط المادة لقبول الانقسام لكن لا يتم  
 حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدر ولا بقا المقدر عند  
 حصول الانقسام كما ذكره بيوتاني اياهم السكون الطبيعي ولا يبقى  
 معه ثم الكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا  
 الشان المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقة ما يجتمع من الوجودات  
 بالذات ولا موزن للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك  
 لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة والاول  
 المتصل وهو اما ان يكون فالذات اى يجتمع الاجزاء في  
 الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدر وهو ان قبل  
 المقسم في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط  
 فسطح وان قبلها في جهات فثلاث فخط فسطح فثلاث فخط فسطح  
 لا يحتمل الا التجزئة في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة  
 وامكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها  
 فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجزء يحتمل التجزئة  
 في ثلث جهات وحقيقة كمية ممتدة في الجهات متناهية  
 بالسطح الواحد المحيط بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد  
 لازم كلف الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشجرة مثلا  
 بين السطوح الستة للبرج جوهر مخير هو الجسم الطبيعي وكمية  
 قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حيويا

بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط بنا وباعتبار  
 كونه نازلا للمز فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا  
 والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة  
 مشتركة وللسطح عاقل مشترك وللجسم عاقل مشترك وكذا  
 الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيشئ هو لان يكون نهاية للشيء  
 وبداية للشيء قبل خلاف الحث فانها اذا قسمت الى اثنين ثلثة  
 لم يكن هناك حد مشترك في ان عين واحد من الحث للماشراك  
 كان الباقى اربعة لاخته وان اخذ واحد خارج صارت  
 الحث ستة **قول** وقد يؤخذ مع اضافة اربعين انه قد يراد بال طول  
 والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما تفرقكم كميات  
 محضة وقد يراد بال طول البعد المفروض او لا او اطول الامتدادات  
 او البعد الماخوذ من راس المات الى القدم او الطول الى  
 ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او  
 اقصر البعدين او البعد الاخذ من بين الطرفين الى الشمال وبالعمق  
 البعد المفروض ثالثا والشخص المعبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما  
 بين ظهر الطير وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع  
 اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط  
 طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض  
**قول** وعند المتكلمين العدد اعتباري لا قد اشتد خلاف



من المتكلمين في وجود الكميات على الإطلاق اما العدد  
فلانه مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية علم  
الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة بيان ان الوحدة لا توجد  
انها لو وجدت فلهذا وحدة لان كل موجود موصوفات  
واحد ولزم التسوية في الوحدات المترتبة الموجودة معا واما  
الزمان فلما سياتي واما المقادير فبنا على ان الجسم متالف من اجزاء  
لا تجزى مجتمعة على وجه التماس وفي الاتصال الرفع للمفصل  
والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط و  
باعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره  
يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها  
ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عينية في السطح  
نهاية وانقطاع الجسم احاط للسطح كما لتقطعة للخط وان ثبت  
الجسم التعليمي ولو ثبت فالمشالف من العدي عدتي **قول**  
والزمان وهمي اجمع المتكلمون على ان في الزمان بوجوه  
الاول انه اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين ولا  
وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو مح  
ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم  
ونقل الكلام الى اجزاء الثاني الذي يصير حاضرا وهو علم جرافيل  
مركب الزمان من اوقات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطقية

على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقه عليه فيلزم تركب  
الجسم من اجزاء لا تجزى وهو بطل الزمان واستدلالا بولته النفاة  
الثاني انه لو وجد كان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع  
بانه ليس امر اقرار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون احوال  
الان حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امر منقضي  
متصرا يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع  
اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام  
التقدم فيكون للزمان زمان ونقل الكلام اليه فيثالث  
انه لو وجد لا امتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون  
الازمانية لان المتأخر لا يجبا مع المتقدم فيلزم ان يكون  
للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر  
فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه  
كاه واجب الوجود وهو مح لانه مركب يقبل الانقسام  
ومتقضى يحدث وينقضي اجزائه شيئا فشيئا والواجب  
ليس كذلك واجيب عن الاول باننا لا نعلم انه لا وجود للماض  
ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا مع الماضي الاما فوات  
بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصد الكون بل غاية الامر  
انه لا وجود له في الحال واجيب عن الثاني بان تقدم بعض  
اجزاء الزمان على البعض نظر لادواته من غير ان يجتمعوا في



في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامر قبل اليوم نظرا الى  
 مجرد مفهوميها من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله نقدا  
 زمانيا فلما اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر  
 في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الحصة بل التقدم فيما بين  
 اجزاء الزمان قسم سادس مناسب ان يسمى التقدم بالذا  
 واجيب عن الثالث بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي  
 ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الاثنى الذي هو طرف  
 للزمان الذي مضى وانقضى عنه الطرف الذي به انقطع الزمان  
 ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجود في الاثنى  
 المتناهي للتركيب والتقصي جواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى  
 ذاته غايته انه يكون دائما مجرد الاجزاء على الاستمرار ولا تحالة  
 فيه **قول** قالوا ان وجود امتداد اجانسكست الفلاسفة  
 في وجود الزمان بوجهين الاول انما يفرض حركة في مسافة  
 معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة  
 مثل الاول في السرعة فانما وافقتا مع ذلك في الاخذ والترك  
 بان ابتداءهما معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعا في المتنا  
 معا وان توافقتا في الترتيب دون الاخذ بان كانا ابتداء  
 الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية  
 اقل مما تقطع الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك

وكانت الثانية ابطا فانما تقطع اقل فيبين اخذ السرعة الاولى  
 وتركمها المكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة  
 اقل منها ببسط معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركمها المكان  
 اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر قابل للزيادة  
 والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته  
 ضرورة ان قبول التفاوت يشترط ان يكون بالذات هو الذي  
 غير ناعته بالامكان وسمي ناعته بالزمان فيكون موجودا وليس هو  
 نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه  
 قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تاي نصف تلك الحركة  
 في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين  
 في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذه الامكان لا تختلفان  
 بالسرعة والبطء او على العكس بان يقطع السرعة في ساعة  
 فرسخا والبطء في نصف فرسخ وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة  
 معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع  
 المسافة احدهما في ساعة والاخر في نصف ساعة **الحال**  
 الثالث انه كونه الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل و  
 ليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية  
 بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن  
 او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود



مع اتحاد العددين في كونهما عدم الابلين وهذا معترق قولهم لعدم  
قبل كعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الابل  
وبعدية الابلين لا امر اخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه قبلية  
والبعدية لانه قطعاً للشيء وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون  
جزء منه قبل وجزء بعد بحيث لا يصير قبل بعد ولا بعده قبل وسائر  
الاشياء يكون قبل المطابقة لجزء القبل وبعد المطابقة لجزء  
البعده حتى لو وجد الابل في الجزء البعد والابلين في الجزء القبل  
لكان الابل بعد الابلين واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم  
من الامكانات القابلة للتفاوت وعن قبلية المتصف  
بها وجود الابل من الاعتبار العقلية دون الموجودات  
العبثية بدليل انها تنصف بها الاعداد فان من اليوم الى اكر  
الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الطاق في قبل  
وجوده فتركت الفلاسفة ان المقصود التبيين على وجود الزمان  
لا الاستدلال لانه ضروري يعترف العامة ومن السبيل لهم  
الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور  
والايام والساعات ويجري انجاءه بجري انجاء الاوليات  
وانما اطلقوا في حقيقة قول **قوله** واما حقيقة انما اختلفوا في حقيقة  
الزمان فقول ان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول  
ارسطو واشياء واحتمل على ذلك بانه كم متصل اما الكمية

فلقبول المساواة واللامساواة فان زمان دورة الفلك  
ساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر  
من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلاً  
لا انتهى الى حال لا يتقاسم صلا كوحدة العدد لان هذا حقيقة  
الانفصال فيكون تالف من الالات المتتالية ويلزم منه جزء  
الذي لا يتجزى لا تطابق على الحركة المنطبقة على المسافة ثم  
انه مقدار الامر غير قار الذات وهو الحركة والا كان هو ايضا  
قار الذات الى مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الطاق في  
اليوم حادثاً يوم الطوفان وهو مح ولا يجوز ان يكون مقدراً  
مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجي من  
تشابه الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على  
مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون  
مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون السرع الحركات ليل  
مقداراً ناقصاً فيصل لتقدير جميع الحركات به فان لاقل بقدره  
الاكثر من غير عكس كتقدير الفرجح بالزراع وتقدير المائة بالعترة  
والسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك  
الاعظم فيكون الزمان مقدار الزمان واعترض على هذا الدليل  
بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى و  
ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين



مستقيمين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم انه يكون عدمه  
 بعد الوجود مقتضيا للزمان اخر وبعد ثبوت هذه الاصول  
 بالدليل او التزام اطعم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على ما في الفلاسفة  
 فلام ان القابل للثبوت يلزم انه يكون كما مقتضيا لموضوع  
 وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو موهوم ودعوى الضرورة  
 غير مسموعة **قوله** وقيل متجدد معلوم ان قال كثير من المتكلمين  
 الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد وغير معلوم كما يقال انيك  
 عند طلوع الشمس وما يتبعها كسحب علم المخاطب حتى لو علم  
 وقت قوده وقال متى قام زيد يقال في جوابه حين فعدمه  
 ولو علم وقت قيام زيد وقال متى فعدمه ويقال في جوابه حين قام  
 زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعقده المفسر  
 ظهوره عند المخاطب كما تقول العاة اجلس بوعا والقاري ما  
 اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة  
 والتركي قدر ما ينطبق من اجل ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير  
 تصور ماهية الزمان **قوله** والقدر ما على انه جوهر ارجو ذهب  
 القدر ما من الفلسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه  
 غير مفتقر الى محل يقوده او حركة تقبله فمنهم من يزعم انه واجب  
 الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم و  
 التأخر بين الوجود وعدمه لا يتصور الا بزمان فان كان عين

الاول يلزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزوم تعدد الزمان  
 بل تسلسله ورو بعد تسلسل المقدمات بان امتناع عدم قبل  
 الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز الوجود في بطلان  
 ومنهم من اعترف بان كانه واليه ذهب افلاطون واتباعه و  
 عمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انما قاطعون بوجود امر به التقدم  
 والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا  
 حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما ثم وجد ثم فنى كقنا قاطعين  
 بوجود ذلك الامر وتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في  
 زمان سابق والوجود في زمان لاحق حاضرا وفناء في زمان  
 اخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل  
 جوهر ازل يابى تبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والاضافا  
 الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار  
 نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمد او الى ما قبل المتغير  
 وهو ازل او مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه  
 لم يحكم بوجوده وانت خير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع  
 الهائل الذي لا يرجي فيه تقرر الآراء على شيء **قوله فصل**  
 المكان قيل هو السطح ارجو لا خفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه  
 واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر  
 من المذهب ان ماهية السطح الباطن من الجسيم طوى المحاسن



للسطح الظاهر من النحوي واليه ذهب ارسطو واشباهه  
 من المثاليين او البعد الذي يتخذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه  
 ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد  
 ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويتبع اجتماعه مع بعد اخر  
 مماثل له قائم بذات الجسم وهو الجسم على الجسم التعليم منه ما هو  
 مفارق لا يقوم بحل بل يحل فيه الجسم ويلافه بجملة ويجامعه بعد  
 الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفع  
 صرف يمكن ان لا يشغل شاغل وهو المعنى بالفرق المتوهم الذي  
 لو لم يشغل شاغل كان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد  
 موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وتيسر هذا الجسم قد  
 يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحي انا اذا اتينا خلقا لانا ومن  
 الماء والهواء وغيرهما ففي ما بين اطرافه امتداد قد يشغله  
 الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد  
 المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد  
 يحكم بان الماء فيما بين اطراف اللاناء وقيل بمعنى انه يشق فيدخل  
 فيه الجسم بحاله البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالرايعولي  
 لتوارد الاجسام عليه تواردا للصورة على المادة وتارة بالصورة  
 لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة  
 الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويمتيز عن

عن المجردات وعلى هذا لا ير وما يقال ان امتناع كون الجسم  
 جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا  
 البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع اطلاقا عن شاغل وعند البعض  
 يمكن اطلاقه عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة  
**قول** والممارات التي اجتمع القائلون بكون المكان هو  
 البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بدريته العقل  
 يشوبها منها مساواة المكان للممكن فانه الشيعة المدورة  
 اذا جعلنا ناصفة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعا ف المحيط  
 بالمدورة واذا جعلنا النصفية مدورة كان السطح المحيط بها  
 اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وكما  
 اذا جعلنا المكعب نقرة عميقة فانه يزيد السطح المحيط به  
 مع انتفاص الجسم ومنها كونه كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط  
 بالكل لا يحويه جسم ليكن سطحه الباطن مكانا له ومنها سكوة الطير  
 الواقفة في الهواء المتحرك والجرار الكن في الماء الجاري  
 فانه يثبتهما السطح المحيط بهما مع ان تبدل الامكنة  
 اما نفس الحركة الابدية او ملزوم لها وباجلته فهذه وامثالها  
 امارات بغير قوة النظر بان المكان هو البعد لا السطح و  
 وان كان للمناقشة محال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها  
 على ما لا يخفى **قول** وهل يجوز خلقه عن شاغل اذ المتنازع فيه



هو الخلاء بمجرى فراغ لا يشغل شاعلا سواء سمي بعدا او  
لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل  
فما معنى القولى بامكانه عند من يجعله نفيا محضاً وعدم ماصراً  
يتحقق اصلاً قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث  
لا يتماستان ولا يكون بينهما ما يماسهما اصح القائلون  
بامكان الخلاء بوجوه ذكرتها المصنفان الاول انما هو منشا  
صحفة ملاء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما  
المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلاً ورفعتا احدهما  
عن الاخرى دفعة دفعة اول زمان الارتفاع يلزم خلوا الوسط  
ضرورة انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد  
المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفة الملاء  
اي الجسم الذي لم يسطح مستويين ارتفاع وانخفاض ولا  
انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكذا التماس بين  
السطحين لا بين اجزاء يتجرى من الجانبين وامكان رفع  
العليان عن السفلي دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد  
الجانبين قبل الارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول  
الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول  
اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا يتجرى مسلة عندهم  
منية على اصولهم الثاني ان الرزق او الصق احد جانبيه لاخر



بحيث لا يبقى بينهما هواء وسد رأسه وجميع مسامه بالفار  
بحيث لا يدخل الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن  
الاخر حصل فيه الخلاء واجيب عن الاول يمنع امكان ارتفاع  
العليان من السفلي بل هو عندنا محجج بان يستلزم محالاً  
ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة  
كونه زمان لا ينقسم اصلاً فلانم امكانه كيف والارتفاع  
حركة تقضي زماناً وان اريد بكون حركة جميع الاجزاء معاً ليلزم  
التفكك فلانم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان  
يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي  
الجملة انقسم بين منع المزوم ومنع امكان المزوم ولا يتم  
المطلوب الا بشيئهما نعم لو جعل المزوم هو اللا وصول الى  
لامماس السطحين الحاصلة عند الارتفاع التماس لمن يقول  
بكون اللا وصولاً لانيا يتعين منع امكان المزوم وعن الثاني  
بانه يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يبقى بين جانبي الرزق قليل  
هو ان يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام  
وان يولغ في تدبيره **قوله** وقيل لا اجحج القائلون  
بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماستان و  
لا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاعلا موجودا  
كان او معدوما بانه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زماناً الحركة



مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق  
 واللازم خط البطلان ببيان اللزوم اننا نفرض حركة الجسم  
 في مسج من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ونفرضه ساعة ثم  
 نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في مسج من الملاء  
 ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ونفرضه عشرين  
 ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء  
 الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول  
 اي يكون قوامه نصف قوام الاول فليزمن ان يكون زمان  
 الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا احدثت المسافة  
 والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطء اعني قلة  
 الزمان وكثرتة الا بحسب قلة المعاوق وكثرتة فليزمن مساوي  
 زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان  
 حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اول ما يمنع  
 امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء  
 وانما يتم لو لم ينته القوام الى الملاء قوام ارق منه وهو مم ثانيا  
 يمنع انقسام المعاوق بانقسام القوام بحيث يكون جزء  
 المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوق قوة  
 سارية في الجسم مقسمة بانقسام غير متوقفة على قدر من القوام  
 بحيث لا يوجد بدونه وثالثا يمنع امتناع ان ينتهي المعاوق

من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعاه هو  
 المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات السابقة  
 على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة  
 الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان  
 عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بالزمان المعاوقه واما  
 اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالغشا  
 المفروضة في اطلاق فلا اذ في المعاوق القليل يكون غشا  
 بازا نف الحركة كما في اطلاق ونصف ساعة بازا المعاوقه  
 التي تكون هي نصف المعاوقه الكثيره التي تقع ساعة بازاها  
**قول** ومن اماراته ارتفاع اللحم الى الفائلون باشتناع  
 اطلاقا ربما استدلوا بامارات دالة عليه كارتفاع اللحم في  
 اللحم عند المصرفانه لما انجذب الهواء بالمصنوع اللحم  
 لتلا يلزم اطلاقا وكما ارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس  
 احد طرفيها في الماء ومصر الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز  
 الذي في اسفله ثقبه ضيقه غير ان ينزل من الثقبة عند  
 سد راس الكوز لتلا يبقى جزء الماء خاليا ونزوله على ما هو  
 مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكما نكسار  
 القارورة التي جعلت في راسها خشبة وسدت بحيث  
 لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فذهب الماء



فان القارورة تنكسر الى الداخل لتلايحية جزا الحشبة خاليا  
 واما اذ ظلت تنكسر القارورة الى الخارج فلما ان فيها ملاء  
 لا يجامع الحشبة واجيب بان يجوز ان يكون ذلك لاسباب  
 اخر فان غاية هذه الامور لزومها لا انتفاء اطلاقا واللازم  
 قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود المعلوم  
 نعم ربما يفيد بيقينا حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجج على المناظر  
 وبما سبق من الاعتراض على ادلة الطرفين ظهر ان المعتراض  
 مستظهر من الجانين **فصل** الكيف عرض الى الاطريق الى  
 تعريف الما جناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور  
 لها جنس وهو ظا ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين  
 ليكون كل منهما مفصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققة بل ربما  
 بتمام الدلالة على انتفاءه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة  
 سوى المركب من العرضية والمغايرة للكلم والاعراض النسبية  
 الا ان التعريف بها كان تعريفها للشئ بما يساويه في المعرفة  
 والجهالة لان الجنس العالي ليس بعضها اجلي من البعض لولا  
 عن ذكر كل من الكلم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلي  
 وقالوا هو عرض لا يقتصر لانه قسمة ولا يتوقف تصويره على  
 تصور غيره فخرج الجواهر والكلم والاعراض النسبية ومن جعل الوحدة  
 والنقطة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء الالقمة احترازا

عنها وقيدوا عدم اقتضاء القسمة والالقمة بالذات والاولية  
 للتلايحية عن التعريف العلم بالمركب والبسط حيث يقتصر  
 والالقمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف  
 متوقفا على تعقل شئ اخر كالعلم والقدرة والاستقامة والاختناء  
 ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف وانما هو استلزام واستفقاء  
 بمعنى ان تصويره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات  
 فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه  
 وبالجمل فالحق بالكيفية ما ذكر فلم كان شئ مما يعده الكيفيات  
 على خلاف ما فكر لم يكن كيفية والمشرع يعرف الكيفية انها  
 هيئة قارة لا يوجب تصويرها تصوير شئ خارج عنها وعن  
 حاملها ولا يقتضي قسمة ولان نسبة في اجزاء حاملها واحترز  
 بالقيده الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان  
 يفعل وان يفعل واعتراض بان الاحتراز عن ان يفعل وان يفعل  
 حاصل بالقيده الثاني وعن الزمان بالقيده الثالث اعتر عدم  
 اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصور  
 ومنها ما يوجب تصويرها تصوير اخر خارج كالعلم والقدرة على  
 ما مر **فصل** واقسامه بالاستقراء اربعة بتخصيص اسم الكيف  
 بالاستقراء في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية  
 الكيفيات المختصة بالكليات الاستعدادات والتعويل



في الحصر على الاستقراء وقد بين بصورة الترتيب بين النصف و  
 الاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم  
 من احوال طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو  
 القسم الاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث  
 والا فالرابع والمنتج عليه ظاهرا يصلح الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء  
**قول** الاول المحسوسات القسم الاول الكيفيات المحسوسة  
 وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل  
 سميت انفعاليات لانفعال اطوارس عنها اولاول كونها  
 بخصوصها او بعمومها تابعة للنزاج الحاصل من انفعال العنك  
 بموادها فاقطوص في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم  
 كما في الباطن مثل حرارة النار فاهي الحرارة من حيث  
 هي فتكون تابعة للنزاج ولانفعال المواد وان كانت  
 غير راسخة سميت انفعالات لانها السرعة زوالها  
 شديدة الشبه بان يفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين  
 القسمين **قول** واصول الملموسات احوال الكيفيات  
 الملموسة اي التي لا تخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية  
 ويقع الاحساس بها اولاهي احرارة والبرودة والرطوبة و  
 اليبوسة ولا خلاف في وجودها فيقال ان البرودة عدم احرارة  
 ليس شئ ولا في ما بينها فيذكر في معرض التعريف لها تنبيه

على بعض ما لها من احوال افادة لتصوراتها **قول** وقد يقال  
 اطار لما يحدث احوال اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى احرارة  
 الفائضة عن الاجرام السماوية البيرة وعلى احرارة الفريزية  
 وعلى احرارة الحادثة باطربة بحسب اشتراك اللفظ على  
 ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة و  
 ان كانت احرارات متخالفات باطبيعة واختلاف المفهوم  
 انما هو في اطلاق اطار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية  
 التي تغيب منها احرارة وعلى الدوا والغذاء الذين يظهر منها  
 حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدوا و  
 الغذاء صفة مسماة باطربة كالكيفية المحسوسة في النار ام  
 ذلك توسع واطلاق للمجاز على ما منه احرارة وان لم يسم  
 معن بسم باطربة في ترداد واختلاف احرارة الفريزية  
 التي بها قوام حيواتها فاختار الامام الرازي انها هي  
 النارية فالنار اذا خالطت سائر العناصر افاضت  
 حرارتها للمركب طبقا واعتدالها وقواما متوسطا بها  
 بانك اسرورها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية  
 الى ابطال القوام والقلية القاصرة عن الطبع الموجب  
 للاعتدال فتلك احرارة هي المسماة باطربة الفريزية  
 وحكي عن ارسطو انها من جنس احرارة التي تغيب عن الاجرام



السماوية فان المزاج المعتدل يوجب ما مناسب لظهور  
 السماء ولانه ينبعث عنه ريح اذا امتزجت العناصر واكثر  
 سورة كيفياتها حصل للمركب نوع واحدة وبساطة بها  
 تناسب الباطن السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل  
 به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الطبيعة وقبولها  
 النفس بعضهم على انها مخالفة بالهوية للحرارة النارية  
 وحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة  
 ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال  
 الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة  
 الغريزية فانها اله للطبيعة تدفع ضرر الطار الوارد  
 بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة  
**قول** ومنها الاعتماد على قدراد بالاعتماد المدافعة  
 الخمسة للجسم لما يمنع من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات  
 الملموسة وقد يراد به مبداء المدافعة فيفسر بكيفية تكون  
 بها الجسم مدافعا لما يمنع من الحركة الى جهة ما وانه من  
 اى قسم من اقسام الكيفيات شبيه وقد يجعل انواع الاعتماد  
 ستة بحسب الحركات في الجهات الست وفيه ضعف  
 من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي ينص عليه  
 الاختلاف باطبيعة انما هو الصاعد والهابط اعز الميل

الى العلو والسفل الذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان  
 لا تبدلان اصلا حتى لو تنكسر الانسان لم يضره فوحت  
 وحقه فوق صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر  
 الجهات فانها اضافية فتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجهت  
 المغرب صار قدمه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فتبدل الاعتماد  
 اى بصبر اعتماده الى قدمه اعتمدوا الى خلف وبالعكس وكذا الى  
 اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيتها ان حصر  
 الجهات في الست امر عر في اعتبار العوام من حال الانسان  
 في ان له راسا وقد ما ظهر او بطن او يدين يمين وشمالا و  
 اطراف من حال الجسم ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا  
 قوائم وكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات  
 متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند  
 من يقول بان ظهور الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض  
 فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فاطبقى  
 من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل اصلا اثنتان  
 هما الطفة والنقل اعز الميل الصاعد والهابط وهما متضادان  
 ولا يتصور اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد **قول** و  
 الفلاسفة يسمونه الميل الفلاسفة يسمونه الى الاعتماد  
 ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والفسي والنفسي لان



لان مبداءه وما ينبعث هو عنه ان كان امر خارجا عن  
محله فسمى كميل السهم المرمى الى فوق والافان كان  
مع قصد وشعور ففان كاعتقاد الانسان على غيره  
والافطيم سوا او اقتضت القوة على وتيرة واحدة ابداء  
كميل الحيز المسكن في الجوار او اقتضت على وتائر مختلفة كميل النبات  
الى التبرز والتزير ومنهم من يسمي المقروء بالقصد والشعور  
اراديا وجعل النفس في العلم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني  
ما يكون على وتيرة واحدة لا خصاصة بذوات الانفس  
فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فهذا الاعتبار  
يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعل خارجا عن  
الافان لكونه مركبا **فصل** واصول المبصرات والالوان  
الافان ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اول وبالذات هو  
الضوء والالوان وان كان الشاهد مشروطا بالاول  
قد يبصر بتوسطهما مالا بعدد الكيفيات المحسوسة من  
الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاول  
ضلع وغير ذلك كالاتقاة والاختنا والتحدب و  
التقعير وسانر الاشكال كالطول والقصر والصغر والكبر  
والقرب والبعد والنفوق والاتصال والحركة والسكون  
والضيق والبكاء والطمس والقبح وغير ذلك مما يتوهم

من اصبا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني  
على انه يبصر ملزوما لها كالسبلان والتماسك الراجعين  
الى الحركة والسكون وكما استواء الاجزاء في الوضع واختلافها  
فيه ثم لكل من الالوان والاضواء انواع متباينة يختص كل منها  
بأشياء مختلفة وانظارهم في كلام القوم ان انواع اللون هي  
السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات  
الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك  
الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات  
المختصة التي لا تتفاوت افرادها كالبياض الثلج مثلا وكذا  
في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من  
الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المختصة التي  
تكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصفرة مثلا والنوع  
من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الطالع الذي  
لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه  
من جهة ان الانواع قد تكون جملة جملة منها عارض خاص  
واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفرق البصر وفي اسم  
البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد  
وكما طارات والبرودات وغير ذلك فينبوهم ان تلك  
الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة منها



بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع  
نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقع في مرتبة واحدة من المبصر  
الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت  
والضوء يتوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما  
يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب  
انواع البياض كالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا  
القياس نصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا  
لما تحته ولا جابلا بل عارضا ومبني ذلك على ما تقرر عندهم من  
ان المفعول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لا متناع التفاوت  
في الماهية وذا انياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت  
حيث يوجد في الاشياء دون الاضعف ان لم يكن داخل في الماهية  
لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان  
داخل فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لا تتفاوت بعض  
الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس وفي القمر  
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والاشياء  
لم يكن تفاوت التوحيث في نفس الماهية **قول** وتخيّل في لطف  
الضوء انهم يزعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض  
انما يتخيّل في مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصوفة  
جدا كما في التلويح فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء

البياض من

ونفوذ الضوء في اجزاء صفار جديّة شفاقة وكذا في زبد الماء و  
المسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيّل من عدم  
غور الضوء في الجسم لكثافته وانما يبالغ اجزائه وباني الالوان  
يتخيّل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء  
وقد يستدل السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يظهر  
نفوذ الضوء الى السطح ولهذا يبيل الثوب المبلول الى  
السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا تخيلية وظهر  
في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحقّقها و  
لاحد وثمها بالاسباب **قول** والضوء ان كان من ذات  
المحل الى الضوء غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعرف  
بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وبان  
كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ اخر تعريف  
بالاضعف وكان المراد التنبيه على بعض اطوار الضوء ان كان  
من ذات المحل بان لا يكون قائضا عليه من مقابله جسيم  
مضي فذا تاتي كما للشمس يسمى ضياء ولا فعرضى كما للقمر يسمى  
نورا اخذ من قولنا هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات  
ضياء والقمر نور اي ذات نور والعرضي ان كان حصوله  
من مقابلة المضي لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض  
المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي



لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء  
 المقابل للشمس والضوء له اخل البيت الذي في الدار من  
 مقابلة الهواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل  
 للشمس او الهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث  
 وهلم جرا على اختلاف الوسائط بين وبين المضي بالذات  
 الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعز عدم  
 الضوء عما من شأنه ان يكون مضيا فهو عدم ملكة للضوء  
 لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا كان مانعا  
 للحي لس في الفار من ابصار من هو في هوا مضى خارج الفار  
 كما انه مانع له من ابصار من هو في الفار وذلك للقطع بعدم  
 الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا  
 بالهوا او بالمرى او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس  
 بمانع بل احاطة الضوء بالمرى شرط للرؤية وهو منتف  
 في الفار لكنه لا يمتد على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار  
 تحسك القائلون بكونها وجودية بقوله تع وجعل الظلمات  
 والنور فان المجموع لا يكون الاموجود او اجيب بالمانع  
 فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالمع والمانع  
 المتناف للجمعية هو العدم النصف **قول** والذاتي من المتفرق  
 ايا قد يشاهد للضوء تفرق وتلا لوعلى الجسم كانه شئ

بفيض منه ويضطرب بحيث اذنا بحيث يكاد يستتره فانه كما  
 ذاتها كما للشمس يسمي شعاعا وان كان عرضيا كما للشمس آة يسمي  
 بريقا **قول** وقد ينوهم ان الضوء اجسام اذ يزعم بعض الحكماء  
 ان الضوء اجسام صغار يفصل من المضي ويتصل بالمستضي شيئا  
 بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبير فظا  
 وانما قيدنا بالذات لانه الاعراض تتحرك تتحرك المحال واما  
 الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضي  
 في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول  
 من موضع الى موضع وينعكس على يلقاه الا غيره وكل ذلك حركة  
 والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي  
 والحركة وهم **قول** وعدم رؤية اللون اذ اطلق ان الضوء كيفية  
 مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء  
 وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا وتحتك  
 لهما يعتمد به فيما ادعى كيف وانه قريب من انكار الضرورية  
 وما ذكره الامام الرازي من انه قبول الجسم للضوء مشروط  
 بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء  
 لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق  
 فثم او الطبيعة فغير مرجح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما  
 في البلور المرئي بالليل **قول** واما المسموعات اياها الكيفية



المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والارواق والصوت  
 عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء او القمع  
 والقلع كسائر اطوارات وكثيرا ما يورد الماراء الباطلة للفلاسفة  
 من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان  
 والصوت عندهم كيفية يحدث في الهواء بسبب تموج  
 المعلول للقرع الذي هو اساس عتيف القلع الذي هو  
 تفريق عتيف بشرط مقاومة المقروء للقرع والمقلوع  
 للقلع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم  
 المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث  
 بصدمة بعد صدم مع سكوة بعد سكوة وليس الصوت نفس  
 التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه  
 الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع  
 ليست من المسموعات فطعا بل ربما يدرك الاول باللمس  
 والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج  
 وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصمغ  
 واستدل على بطلان ذلك بان لو لم يوجد الا في الحس ادركت  
 عند سماع جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه  
 لا وجود له في مكان وجهته خارج الحس واللازم بط فطعا لانا  
 اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل اليانا من جهة اليمين

او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون  
 ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج ياتي منها لانا نقول لوجه  
 ذلك لما ادركت الجهة التي على خلاف الماذن السامع وليس  
 كذلك لان السامع قد يدرك اليمين ويحيي الصوت من  
 يمينه فيسموه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع  
 بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف  
 عن اليمين **قول** راي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت  
 في موضع تكيف هو ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاورة  
 فالمجاورة جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت  
 وضعفه ولا يسمى الا المسمع التي تقع في تلك المسافة  
 ويصل اليها ذلك الهواء وتلكوا بوجوده ذكر المصير منها  
 اثنين وترك واحد الاول ان الصوت يميل مع هبوب  
 الريح ولا يسمى من كان السهل لهبوب من جهته لعدم وصول  
 الهواء الى صمغ فلو لم يكن الهواء حائلا لم يتوقف  
 السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان  
 من وضع طرف انبوبة في طرفها الاخر في صمغ انسان  
 وتكلم فيها بصوت عال سمو ذلك الانسان دون  
 غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء  
 اطال للصوت الى اصمحتهم الثالث وهو المتروك في المتن

وعلى كون ادراكه بوصول الهواء الخ  
 ٣



الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في اطراف الصا  
 من امالة مخزجه الى مخزج احد المرات فالى الالف  
 فتحة والواو وضمة والياء كسرة ولا خلاف في امتناع  
 الابتداء بالمصوت وانما اطلاق في ذلك لسكونه  
 حتى يمتنع الابتداء بالسكن الصامت ايضا اوله انه لكونه  
 عبارة عن مدة متولدة من اشياء حركتها تجانسها فلا يتصور  
 الاجتث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو اطلاق لان  
 كل احد يجد من نفسه ان كان الابتداء بالسكن وان كان مفتوحا  
 في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والفتح بين الساكنين  
 من الصوامت الاله الوقف مثل زيد وعمر واذا كان الصا  
 الاول حرفين والثاني مدغما مثل حويصة فانه جائز كما اذا  
 كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء  
 بالسكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض اطراف المقصور  
 في الاله ثم ان الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطوعا  
 مقصورا مثل بالفتح او الكسر والضم ومع المصوت  
 الممدود يسمى مقطوعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع  
 الممدود والمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقيل  
 وبمعنى ثلثة المقطع الممدود في الوزن **قول** والمؤلف من  
 اطراف ما يفسر الكلام بالمنظم في اطراف التسمية المتميزة



ويجوز بالمسموعة عن المكتوبة والمنتحلة وبالمتميزة عن الصا  
 الطيور والكلام ينقسم الى المهملة والموضوع الى المفرد والمركب  
 والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي  
 يصح السكوت عليه والغير التام واللفظ اعم من الحرف  
 والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المعني بمعنى دلالة على شيء  
 يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل  
 زيد قائم ولعل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم  
 وسواء كان اللفظ مقطوعا مقصورا مثل في او ممدودا  
 مثل في وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما  
 يتألف من المقاطع مع فيقال له الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء  
 المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين  
 وبما ذكر من مقطعين وبما زيد من مقطع ولفظ ورم في امر  
 الخي طرب من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف  
 ويشكل بمثل في وقوا فان كلامهما مقطع ممدود فقط الاله  
 يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل في فمن  
 مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا الجمل  
 في وقوا فان كلاما من الياء والواو واسم ولا مستتر هناك  
**قول** وقد يتوهم ان اللفظ احازم الفارابي ان القول من  
 مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدو



وغير قار هو القول واجته بانه ذو جزء يتقدر بحزبه وكل ما هو كذلك  
 فهو كم وقافا ببيان الصوري ان اجزاء الاقوال يقطع المقاطع مقصورة  
 او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بمجدود مثل  
 عطا او بالعكس مثل كان ثم يتركب هذه المقاطع مرة اخرى  
 فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ  
 هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعد ما المركبة  
 واكملها ما ذكر فيه المقصورا ولا ثم اردف بالممدود والقول  
 ربما يتقدر به واحد منها وربما يحتاج الى ان يتقدر باثنين  
 او اكثر كاشتر المفاير قاف منها ما يتقدره ذراع فيستقر ومنها  
 ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك  
 اذا كان التقدير لذاته وهما انما عرض للقول خاصة الكيم من  
 جهة الكثرة الترفيع كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه الكيم  
 المتصل **قول** اصول المذوقات اي اصول المذوقات اي  
 باظهار الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب احوال ثلثة للفقار  
 هي الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلثة للقابل هي اللطافة  
 والكثافة والاعتدال بينهما لان الحار يفعل في اللطيف  
 جرافة وفي الكثيف حرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف  
 حموضة وفي الكثيف عفوضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف  
 وسوسة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تفاهة ثم يتركب من التسعة

طعوم لا تخص بمختلفة باختلاف التركيبات واختلاف  
 مراتب البسائط قوة وضعفا وامتناع شئ من الكيفيات  
 المسمية بها لا يتميز في اطس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء  
 كالبيت اعة للمركب من المرارة والقبض كما في الطعوم الضم الفاض  
 الاولى وفحتها نوع من الدواء وهو عصارة شجرة وكما في عوفه  
 للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيح وقد يكون كاطلاوة  
 والرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء  
 والمرارة والرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض  
 والعفوضة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفوض ظاهر  
 وباطنه والتفاهة الممدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والطين  
 وقد يقال التفاهة لا طعم له اصلا كالباب لظولها لا يحس طعمه لانه  
 لا يتخلل منه شئ يطاير الخاطئة الرطوبة اللعابية الا باطيلة  
 كاطه يدور والمشمومات اي وليس فيها محل بحث واعلم انهم  
 وان اجروا هذه الاوصاف عن المبصرات والمشمومات و  
 الملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع  
 اجمالية من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب  
 اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على الخلق او على جميعها  
 في كون مصادرها موضوعا لذلك النوع من الادراك كالحلاوة  
 والسماع او لما يفيض اليه كالبوارق ومن ههنا يقال ابصرت البورد



وحرته وسمعت الصوت لا مصونة ولمست الحرير لا البنته  
 وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورايحتها **قوله** الثاني  
 الكيفيات النفسانية اي من الافاق الاربعه للكيف  
 الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها اذا  
 تكون من بين الاجسام الحيوانية دون النباتات والجمادات فتستوعب  
 ثبوت بعضها لبعض الحركات من الواجب وغيره على ان القائلين  
 بتلخيص ثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يخلو منها  
 من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت  
 راسخة سميت ملكة والافقية لا فالتمايز بينهما قد لا يكون  
 الا بعارض بان تكون الصفة حالاً ثم تصير بعينها ملكة كما ان  
 الشخص من الانسان يكون صبياً ثم يصير شيخاً ومثل ذلك وان كان  
 يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص  
 بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض  
 المشخصة **قوله** فمنها الحيوة اي من الكيفيات النفسانية الحيوة  
 واختلف العبارات في تفسيرها لامن جهة اختلاف حقيقتها  
 بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم  
 والانوار فقبل هي صفة تقتضي اطراً وحركة مشروطة باعتدال  
 المزاج والقيد الاخير لتحقيق عامها هو راي البعض للاضرار  
 وقيل قوة هي مبدأ القوة الحركية وكان هذا هو المراد بالاول

لتمييز

لتمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع  
 وبقيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والحركة عظاما  
 سيج تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان كل نوع من  
 المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الا مزجة بالنسبة  
 اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع  
 ثم لكل صنف من ذلك النوع وكل شخص من ذلك الصنف  
 مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدال النوع عاليا  
 والثاني اعتدال الاصناف والثالث شخصيا فاذا حصل  
 في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه  
 قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى اطوار السطوات  
 والباطنة والقوى الحركية نحو جلب المنافع و دفع المضار  
 فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس  
 والحركة فيغايرهما بالضرورة وكذا انغاير القوة الفاوية  
 لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت  
 ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لانفسها وان الفاوية  
 في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك  
 للحياة مغايرة هذه لها لكن اطلق ان مغايرة المعنى المسج  
 بالحيوة للقوة الباصرة والسماعة وغيرهما من القوى الحيوانية  
 والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان **قوله** ولا يشترط باعتدال

المزاج اعلى



فذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحياة  
ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع  
بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الاجزاء الذي  
لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة  
وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الا  
ضلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى  
الى البدن من عروق ثابتة في القلب تسمى بالشرايين  
وهذه الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط  
بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتفاض البنية وتفريق  
الاجزاء او باخلاف المزاج والاعتدال النوعى وبعدم  
سريان الروح في العضولة او شدة رطوبتها منع نفوذ  
ورود بان غايته الدوران وهو لا يقق الاشتراط بحيث  
يتمتع بدون تلك الامور **قول** والموت زوالها ايا و  
معنى زوال الصفة عدمها عما ينصف بها بالفعل وهذا  
معنى ما قيل انه عدم الحياة عما يشانه اى عما يكون من امره وصحته  
الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة كما في العمى الطارى بعد  
البصر لا مطلق العمى ولا يلزم كونه عدم الحياة في الجنتين  
عند استعدادها للحياة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا  
وقيل هو كيفية تضاد الحياة فيكون وجودها وقد يستدل على

على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة  
فان عدم لا يوصف كونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق  
في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولو سلم  
فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف  
وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كافى في دفع  
الاحتجاج وقد يطلق الموت على عدم الحياة كما في الجناد فيكون  
مقابلا للحياة تقابل السلب والاحياء **قول** ومنها الادراك  
اى من الكيفيات النفسانية الادراك والذى استقر عليه  
راى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضور  
عنده العقل اما بنفسه واما بصورة المستزعة والاطالة ابتداء  
المرتبة في العقل الذى هو المدرك او الله التى بها الادراك  
وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل  
لنا حال لم يكن ويكاد يشهد الفطرة بانها يحصل لم يكن  
لا يزوال امر كان وما ذاك الا غير او ظهور ذلك الشئ عند  
العقل وليس ذلك لوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود  
له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ  
في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل لوجوده في العقل  
يعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشئ بحيث لو وجد  
في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها



وتمثلها وارثا منها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم  
 من ادراك الشيء سواه **قوله** بحقيقة كالتفصيل صفاتها  
 اشارة الى ما ذكره من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون  
 خارجا عن ذات المدرك كالتفصيل صفاتها واما ان يكون  
 خارجا عن ذاتها فيكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقة  
 المتمثلة عند المدرك نفس حقيقة الموجودة في الخارج ويكون  
 ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون  
 صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الاشتراح في حقيقة  
 خارجية لكونها صورة عما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات  
 او لما تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات **قوله**  
 وهي مع انها مغايرة للهوية اشارة الى دفع اعتراض  
 وهو ان العلم لو كان بحصول صورته المساوية التي ربما تسمى  
 الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة  
 حارة مستديرة وكذا اجمع الكيفيات وهو مع ظهور فساد  
 يستلزم اجتماع الضدين كاحترارة والبرودة عند تصورها وجوب  
 ان اطرافها مقام بهوية اطرافها لاصورتها وما هيته وكذا اجمع  
 الصفات وافرقت ما بينها ظاهرا فان الهوية جزئية مكفوفة  
 بالعوارض فاعلة للصفات اطارجية والصورة كلية مجردة  
 لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الاثار وهذا البناء مساو اتها

للهوية على انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياتا  
 ثم الماهية والحقيقة كما يطلق على الصورة المعقولة فكذا على  
 الموجود والعيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من السماء  
 مساو لما هيته وتارة انه نفس ما هيته فضلا عن المساواة وجوب  
 اخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال المعان متعددة كحصول المال  
 لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول العسرة  
 للجسم وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم  
 وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ونزوم الانفس  
 انما هو في حصول العوض لمحل ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده  
 وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم  
 نقد على التعبير عن خصوصية صفة بغير كونه ادراكا او علميا او  
 شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات  
 ولكون الحصول المادري مغاير الحصول العوض للمحل المستلزم  
 للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات  
 النفس كالايمان والكفر والجلود والنجس ونحو ذلك اتصاف النفس  
 بها لا تنقضا، الحصول الانصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس  
 من نشان النفس الاتصاف بها كاحترارة والاستدارة ونحو  
 ذلك **قوله** ومن انكر الوجود العقلي ايايعة ان من لم يقل بالوجود  
 الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجردا ضافة وتعلق



بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة  
 العلم والاضافة العالمية واشتت القاضى وراء العلم والقياس  
 الاضافة اما لاصدهما فيكون هناك ثلثة امور او كل منهما  
 فيكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فانه اورد  
 عليهم علم الشيء بنفسه فانه فاع التعلق لا يتصور الا بين شيئين  
 اجيب بان التقدير الاعتبارى كاف نعم يرد عليهم العلم بالموجود  
 من الامكنات لكثير الاشكال الهندسية والتمتعيات كالمفردات  
 التي يبين بها الخلف لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق  
 في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينهما وبين العالم لا يقال  
 غايه ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعروف  
 لاننا نقول الادراك معز واحد لا يختلف الا بالاضافة الى  
 المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع  
 علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعروفات واردة على  
 القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون لدى الصورة  
 للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما وكلام  
 فيه اذ في الذهن فيكون فيه معدوم امر هو الصورة و امر اخر له  
 الصورة وهو بطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد  
 هو الصورة ومعز كونها صورة للمعروف انما يجتنب للممكن  
 في الخارج تحقيقها وتحقيق ذلك للمعروف كانت اياه ثم انها

القاضى القاضى

من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم بنصف به النفس  
 ومن حيث ذاتها وما هيته العقلية اعترض قطع النظر عن قيامها  
 بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم  
 ملك الذهن والمعلوم ما في الخارج وبهذا يندفع اشكال اخر  
 وهم انهم صرحوا بان الصورة انما يكون على اذ كانت مطابقة  
 للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية و  
 اما المعنويات من الاعتباريات وغيره فمطابقة لها  
 ما ذكرناه **قوله** وانواع الادراك احوال احاسن ادراك للشيء  
 المعهود في المادة الطاهر عند المدرك على هيئات مخصوصة به  
 محسوسة من الالين والوضع ونحو ذلك والتخييل ادراك لذلك  
 الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالة حضوره وغيبته و  
 والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضائيات  
 مخصوصة بالشيء الجزئي المعهود في المادة والتعقل ادراك للشيء  
 من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع  
 غيره من الصفات المدركة بهذه النوع من الادراك فالكل  
 مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيئات  
 وكون المدرك جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط الاول والتوهم  
 مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون  
 مجردة عن العواض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتشاف



بالعواض الذهبية مثل شخصها من حيث حلولها في النفس  
الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها  
لصفات تلك النفس **قول** والعلم قد يقال المطلق الادراك  
اللفظي العلم قد يطلق في الاصطلاح على مطلق الادراك  
الشامل للاحاسن والتخيل والتوهم والتعقل وقد يطلق على  
الثلاثة الاخيرة وقد يطلق على الاخيرة وقد يطلق على احد  
اقسام التصديق اعز اليقيني منه وهو ما يقارن الجزم و  
المطابقة والثبات فيسمى غير الجازم نظرا وغير المطابق جهلا  
مركبا وغير الثابت اعتقادا مقلدا وقد لا يعتبر في الاعتقاد  
المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على التصديق  
قيم العلم وبغيره وقد يراد بالنظن ما ليس بيقين فيم الظن  
الصرف والجهل المركب واعتقادا مقلدا والتصديق على ما هو  
ما ذكرنا يخص العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والنظن  
لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم  
قبول النفس وادعائها لوقوع النسبة او لا وقوعها واما  
الشك فنقد في الوقوع واللا وقوع والوهم ملاحظة للطرف  
المخرج وكلها تصور لا حكم **اصلا قول** والذهول عن الصورة  
الادراكية ايجاز في الفرق بين السهو والنسيان وقد لا  
يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى

انها عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك  
عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان  
علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعز الاعتقاد الجازم  
الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل  
به فضا للعلم لصدق صدق الضدين عليها لكونها معنيين يستحيل  
اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين وجوديين لا تعقل  
احدهما بالقبول الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان  
متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعرض  
لانها لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقة وذلك  
خارج لان النسبة لانه دخل في حقيقة المستبين والاختلاف  
بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات والواجب المطابقة  
والا لمطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه  
يستلزم الاختلاف في الذات فظاهره معارضة ويمكن تنزيله  
على المنع اي لانهم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف  
بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما **قول** والعلم الخا  
للعلم اما قديم لا يسهة العدم وهو علم الله تعالى واما  
حادث يسهة العدم وهو علم المخلوق والحادثة ثلاث  
الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله  
للضرورة ان يكون باطلا اس الظاهرة والباطنة كما يستفاد



من صلب اللبس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم  
بان كل نار حارة وعلى هذا القيس والنظريات يكون بالضرورة  
بان يترتب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن  
علم مثله ففعل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه فوه  
من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدا  
تفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي وهو حضور  
صورة المركب بحيث يعرف اجزائه متميزة بعضها بعض  
ملا فكل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الحقيقة  
وهو فلا شك اننا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا  
صدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد حصلت  
لنا حالة اخرى مع الابصار حاصل في الحالتين فالاولى بمنزلة  
العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي **قوله**  
وجاز انقلاب النظري ضروريا ايا انقلاب النظري  
ضروريا جائزا اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما  
ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة يقولوا  
في الجواز على جانب العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا  
به كالعلم بالله وصفاته لانه لا يلزم التكليف بغير المقدور  
وانه فيجب منع وقوعه من الله تعالى وانما انقلاب الضروري  
نظريا فيجوز القاضى وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة

اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلوم  
والتشخص الحاصل به السطة الخصوصيات من العوارض  
التي ليست محققة الذات واذا كانت متماثلة وحكم  
الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على  
الاثانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس  
الاثانية والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد  
بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضي جواز  
ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض  
فيجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية  
العلم فغير متنازع والمهم هو على ان الضروري لا يجوز ان  
ينقلب نظريا والالزام جواز خلق نفس المخلوق عن مع التوجه  
والالتفات وسائر شرائط حصول الضرورات لان  
ذلك من لوازم النظريات وذهب امام الحرمين وهو احد  
قولي القاضى الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط الكمال العقل  
الذي به يستأهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا  
لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور **قوله** كما في تعدد العلم ايا  
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلوم  
متعددة واختلفوا في الطائفة فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة  
الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومات وهذا هو المعنى



بقوله لا يستعد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب  
 الى انه يجوز وجعل الامام الرازي اطلاق مبنيا على اطلاق  
 في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق  
 بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للمواضع تعلقا  
 بامور متعددة كالعالم القديم ومحل اطلاق هو التعلق بالمتعدد  
 على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالجميع  
 المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء  
 على التفصيل **قوله** ومحل القلب ان قد دلت الادلة  
 السميعة من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث  
 هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان  
 يحلله الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير  
 من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص  
 الموجود بجميع اطيوائه بل الروح الذي به امتياز الانس  
 وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكلية هو النفس  
 الناطقة المجردة وبالجزئيات هو امثا شعر الظاهرة و  
 الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس  
 غايته انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات  
 بتوسط الالات اعز امثا شعر وسيجي بيان ذلك  
 في بحث النفس **قوله** ومناط التكليف هو الاطلاق

في ان مناط التكليف الشرعية هو العقل لا يتوجه  
 عا قاعديه من الصبيان والمجانين والبرهائم وسبب  
 ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ  
 الى ان المراد به هنا العلم ببعض الضرورات اي الكليات  
 البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو  
 كان غير العلم لما كان انفا كما هما بان يوجد عالم لا يعقل و  
 عاقل لا يعلم وهو بطل ولو كان العلم بالنظريات وهو شرط  
 بالعقل لزم نفاذ الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضرورات  
 لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات  
 او تجرئة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض  
 بمنع الملازمة فان المتقايير قد يتلزمان كما يطوهر مع  
 العرض والعلة مع المعلوم وقد يمنع بطلان اللازم فان  
 العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف القرب  
 ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضرورات بحيث يتمكن  
 من اكتساب النظريات وصح هذا معنى ما قال الامام منها  
 غريزة يتبعها العلم بالضرورات عند سلامة الالات  
 وما قال بعضهم انها قوة يميز بين الامور الحسنة والقيسة  
 وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق سبدها  
 به من حيث ينتهي اليه درك اطوار اسرى قوة حاصلة

يتمكن



للنفس عند ادراك اجزائيات بها يتمكن من سلوك  
 طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل  
 بالملكة **قوله** ومنها الارادة اي من الكيفيات النفسانية  
 الارادة ويشبه ان يكون معناه واضحا عند العقل غير ملتبس  
 بغير تلك المراتب والنيات الا انه يعبر عنها بكنية  
 الحقيقة والتجسيم عنها بما يفيد تصورنا وهي مقابرة الشهوة  
 كما ان مقابلها وهي الكراهية بغير النفرة ولذا قد يرد الان  
 ما لا يشتهي كشراب دواء كرهه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريد ككل  
 كالحلوى لذيذ بغيره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة  
 اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على  
 السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه  
 او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب  
 بعضهم الى انها ميل بعقب اعتقاد النفع او ظنه لا القادر  
 كثيرا ما يعتقد النفع او ظنه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل  
 واجيب باننا نجعلها مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع  
 له او لغيره مما يؤثر فيه بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه  
 الى غيره من غير مانع من تعبد او معارضة وما ذكر من الميل  
 انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق  
 الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي

الاعتقاد المذكور وذهب الفلاسفة الى انها عبارة عن  
 العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك والمقصود  
 اشارة الى ان منشأ ذواتهم الى ما ذهبوا اليه من تعلق الارادة  
 بالقوة الادراكية كتعلق الشهوة بالقوة الطبيعية وذهب  
 الاصحاب الى ان الارادة قد يوجد بدونه اعتقاد النفع او  
 مثل تبعه فلا يكون شئ منها لازما لهما فضلا ان يكون نفسها  
 وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين  
 المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب  
 المخرج واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك  
 ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساوى باق نفس الامر  
 لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطرفين  
 وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع و  
 الاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس بالمتعبد  
 بالارادة من غير رجاء واعتقاد نفع في ذلك المعين قال الارادة  
 عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والشرك  
 وهذا معنى الصفة المختصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا  
 النفس كمالا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك  
 لا ينبغي وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا بطاوعه ان يكون  
 صفة بتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخيير



لا حد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت **مول**  
 وزعم الشيخ ان ذهب الشيخ واتباعه الى ان ارادة الشيء  
 نفس كراهية ضده اذ لو كانت غيرا لكانت اما مثلا لها او  
 مضادا او مخالفا او الكحل بطا اما الملازمة فلان ان المتقاربين  
 ان استويا في صفات النفس اعز ما لا يحتاج الوصف به الى  
 تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والطبيعة والوجود  
 والشيئية له بخلاف الحدوث والتخيز ونحو ذلك فمثلان  
 كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما فضعف ان كالسواد  
 والبياض والافتخا لغان كالسواد والحلاوة واما بطلان  
 اللازم فلانها لو كانتا ضدتين او متباينين لا متع اجتماعهما  
 وهذا ظاهري وما وفساد او لو كانتا متباينين لجاز اجتماع كل  
 منهما مع ضده لا خرو مع ضلوه لان هذا شان المتباينين كالسواد  
 المتخالف للحلاوة يجتمع مع ضده الذي هو الحلاوة ومع ضلوه  
 الذي هو الرابحة فيلزم جواز ارادة الشيء مع ارادة ضده  
 لان ضد كراهية الضد ارادة الضد واجب بان عدم الاتحاد  
 لا يستلزم التعاير ليلزم احد الامور الثلاثة سلمناه لكن  
 لان جواز اجتماع كل من المتباينين مع ضده الاخر لجاز ان  
 ان يكونا متباينين وامتناع اجتماع الملتزم مع ضده اللازم  
 او ضد بين لاه واحد كالتشكك للعلم والنظر فاجتماع كل مع ضده الاخر



يستلزم اجتماع الضدين وعوضين ان شرط ارادة الشيء  
 وكراهية الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او كبره من غير شعور  
 بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهية ضده فضلا ان يكون  
 نفسها الا ان يقال المراد انها تنفسها على تقدير الشعور بالضد  
 بمعنى انها نفس كراهية الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط  
 كون الشيء نفس الشيء بشرط **مول** ومنها القدرة على اللفظ القوة  
 يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولته افعال شاقة  
 ويقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي  
 مسببة التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر قوله في اخر اشعار  
 بوجود التقاير بين المؤثر والمتاثر وقيد الجنية اشعار  
 بانه يكفي التقاير بين حسب الاعتبار كطبيب يعالج نفسه  
 فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من حيث انه  
 جسم يفعل على بل فيه من الدوا وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق  
 والافعة التحقيق التاثير للنفس والتاثر للبدن ولو مثل  
 بالمعالج نفسه في تمذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان  
 اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان يكون مع قصد  
 وشعور باثرها او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها مختلفة  
 او لا فالاولى وهي صفة المؤثرية مع القصد والشعور واختلاف  
 الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة و



والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن  
 على نتائج واحد غير اختلاف في آثاره هي القوة الفلكية  
 والثالثة وهي المبدأ لآثارها وأفعال مختلفة على سبيل القصد  
 والشعور هي القدرة النباتية والرابعة وهي مبدأ الآثار على  
 نتائج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية إذا  
 تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها  
 القصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الإرادة  
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق  
 الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية واعتبر بعضهم اختلاف  
 الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة  
 الطيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف  
 والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشئ من التفسيرين ظاهرا  
 عن الأمرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الأول دون الثاني  
 والنباتية بالعكس وهذا ظاهرين التفسيرين عموم من وجه  
 فإن قيل القدرة الطاردة غير مؤثرة عند الشيخ فلا بد من شئ  
 من التفسيرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بقوة القوة  
 بمعنى أنها صفة شأنها التأثير والإيجاد والقدرة الطاردة  
 كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى **وله**  
 والقدرة الطاردة مع الفعل لا اختلاف في أن الاستطاعة

أي القدرة الطاردة على الفعل يكون قبله أو معه فذهب  
 وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل لا قبله والكثير المعترضة  
 إلى أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاؤها إلى  
 حال وجود المقدور لنا أن القدرة عرض والعرض لا يتبع زمانين  
 يعني فلو كانت قبل الفعل لا غدت حال الفعل قبله  
 وجود المقدور بدون القدرة والمعلوم بدون العلة وهو وجه  
 ولا يرد النقض القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض **بالقدرة**  
 واجب بعد تسليم امتناع بقاها العرض بأن الملح هو وجود المعلول  
 بدون أن يكون له علة أصلا واللازم هو وجوده بدون  
 مقارنته العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع  
 ولو سلم فيجوز أن ينعدم القدرة بحدوث مثلها فيكون لها  
 بقاء يتجدد الأمثال على الاستمرار إلى حال الفعل كما هو شأن  
 العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها  
 على متعلقاتها وفيه نظر لأن وجود المقدور حاما بالقدرة الزمنية  
 فيعود المحذور أو الحاصلة وهو المطلق لا يخفى أن الكلام الذي  
 على من يقول بتأثير القدرة الطاردة واحتجت المعترضة بأن  
 القدرة لو لم يتعلق بالفعل لا حال وجوده وصدونه لزم كالأثر  
 الأول الإيجاد الموجود وتخصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق  
 القدرة بالتأثير لأن التكليف لا التكليف بالفعل إنما يكون



قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الطاهر فاذا كان  
 الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع المكلفين الواقعه  
 تكليفاً بما لا يطاق وهو بطلان اتفاق لان القائل يجوز  
 لم يقل بوقوعه فضلاً عن كونه واجبا عن الاول بعد تسليم  
 انه معنى تعلق القدرة الطائفة بالفعل الجاد هو الاستحالة  
 ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا اليجاد واما بهذا اليجاد  
 فلا عن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا بشرط  
 في المكلف ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان  
 يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا في الجملة كايما  
 الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة  
 العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف  
 مشروطا بالقدرة انه يكون هو اوضده متعلق القدرة وهرهنا  
 قد تعلقت القدرة بترك الايمان **قوله** فعلى الاول الممنوع  
 ان يتفرع عما يكون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع  
 من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال  
 المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة  
 لا تتعلق بمقدورين سواء كانا صديقين او مثليين او مختلفين  
 فانما تجدد في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما تجدد  
 عند صدور الآخر واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان

ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة سواء  
 كملت جهات تاثيرها او لم يكمل فلا شك في كونها قبل الفعل  
 ومع وجوده وفي جواز تعلقها بالصدقين والاريد القوة التي  
 كملت جهات تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان  
 لا قبله وفي امتناع تعلقها بالصدقين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة  
 ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك  
 الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الطائفة بجميع اليجاد  
 فسر المصنف في المقاصد التاثير والمبدء اثبت بما يعم الكسب  
 الذي هو شأن القدرة الطائفة وذلك بحصول جميع الشرائط  
 التي جرت العادة بحصول الفعل عندنا واثبات ذلك بههنا  
 ايضا بقوله تاثيرا او تسبعا او يا فصارا طائفا ان القوة  
 مع جميع جهات حصول الفعل بها الزوما او معها عادة مقارنة  
 وبدون ذلك سابقة **قوله** والعجز قبل صدوره للقدرة انما يظهر  
 على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للمقطع بان في الزمان  
 الفعل وعند اي تاثير هو عدم معنى لا يوجد في الممنوع مع اثرها  
 في عدم التمكن من الفعل وعند اي تاثير هو عدم ملكة للقدرة  
 وليس في الزمان صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمان  
 ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شأنه القدرة بطريق  
 جرى العادة ويتفرع عما يكون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه



الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان  
 يتعلق الصفة الموجودة بالمععدم خيال محض في الزمان يكون  
 عن الصفة القوية الموجودة لا عن القيام المععدم ولا خفاء في  
 ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان  
 لم يبق عليه دليل امتناع في تعلقه بالمععدم كالعلم والارادة  
 ولهذا يطبق العقل على ان عجز المتحد بن بمعارضته القرآن  
 انما هو عن الاتيان بمثل لا من السكوت وترك المعارضة  
 والقول بالاشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدمها  
 يتعلق بالمععدم وهو الموجود وبين صفة تستعقب الفعل  
 لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود وهو المععدم خلا  
 العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشايع  
 الاستعمال **قوله** والقدرة تضاد اطلاق يريد ان من الكيفيات  
 النفسانية اطلاق وفسر بمكة تصدر بها النفس افعال  
 بسهولة من غير تقدم فكر وروية في السرائح من صفات  
 النفس لا يكون خلقا كغضب اطلبه وكذا السرائح الذي  
 يكون مبداء لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون  
 نسبتا الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر  
 في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كما يجبل اذا حاول الكرم و  
 كالكرم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تضاد

عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها  
 الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد اطلاق  
 مضادة مشهورة **قوله** وهل تضاد النوم والاضفاء في جواز  
 بعض الافعال عن الثائم وامتناع الاكثر واختلافها فيما يصد  
 فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم  
 لا تضاد والقدرة ونفاها الاستاذ ابو اسحق واما بالاضفاء  
 كالعلم والادراك وتوقف القاض وبعض الاصحاب **قوله**  
 ومنها اللذة والالم احادى من الكيفيات النفسانية اللذة  
 والالم وتصورها بدني كسائر الوجدانيات وقد يفرق  
 قصد الى تعيين المسمى وتماخيصة فيقال اللذة ادراك  
 الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث  
 هو منافي والملائم للشيء هو كماله الخاص عن الامر اللائق به  
 كالنكاح باطلاوة للذة ثقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه  
 للعاقلة وقيد بالجنسية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه  
 وهو وجه فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصغارى  
 لا يمتد باطلو فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه  
 اضافة الى الملائم او المنافي ويحتمل ان يراد بالادراك الوصول  
 الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تحيل اللذة غير اللذة  
 ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك وثيل



لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك واللام  
ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك اتم وخير من حيث هو  
كذلك فذكر مع الادراك النيل اعز الاصابة والوجدان لانه  
ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة يباويه ونيله لا يكون الا  
بحصول ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يباويها بل  
انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك  
اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة للملذذ ووصول اليه و  
والفرق بين الكمال واخيره هو ان حصول ما يناسب الشيء وبلين  
به من حيث اقتضائه براءة ما لئلك الشيء من القوة الى الفعل  
كمال من حيث كونه موثرا خيرا من المعبر كماله وخير به بالفكر  
الى نفس المدرك لانه نفس الامر لانه قد يعتقد كماله واطيرته  
في شيء قبلته به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقد بها فيما تحققتا  
فيه فلما يلمن به ولهذا يحصل من شيء معين لذة والم لزيد دون  
عم وبالعكس وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل  
والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وهو موثر طالما  
عن اللام وذلك كمالا لكل للجموع والجماع له غدة امنى او عتته  
ويبطل انه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية  
كما في مصاوفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لال على التفصيل  
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لاجزئيا ولا طليا

وكذا ان ادراك الذات اقنة الخلاوة اول مرة وقد يحصل  
ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج ووجود  
المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها  
على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شغل على الشعور  
والادراك وسبب السهر اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات  
فان اللام واللذة لا يتحان الا بادراك والادراك اتم  
خصوصا للشيء لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى  
استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل  
الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وباطلته فلما لم يحصل اللذة الا  
عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظن انها نفس ثم ان قول المص  
على ان كلا منهما سهر والصواب على ان اللذة لان كون  
الا لم خروجا عن الحالة الغير الطبيعية مما لم يقل به احد **قوله**  
وكلى ما حصى او عطف الى وكل من اللذة والا لم ينقسم الى طين  
والعقل حسب الادراك فانه ينقسم اليها ويخسر فيها عند  
ارباب البحث اما طين فيظن تكليف العضو الذائق باطلا  
والقوة الغضبية بتصور غلبته ما والموهم بصورة شيء يراه  
الغير ذلك واما العقل فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو  
ان يتمثل فيه ما يتوكل من الواجب بقدر الاستطاعة ثم بان  
يتمثل بنفوس من صور معلومة لانه المترتبة اعز الوجود كله تمثلا



مطابقا لبيان شوائب الظنون والاولى انما يحسب بصير  
 عقلا متفاد اعلا الاطلاق ولا شك ان هذا الكمالات خسر بالنسبة  
 اليه وانه مدرك لهذه الكمالات وطصول هذا الكمالات فاذن  
 ملتزم بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل  
 له ضرر هذا الكمالات ويدرك حصوله من حيث هو ضرر ثم اذا قلنا  
 بين اللذتين فالعقلية اكثر كميته واكثر كيفية اما الاول  
 فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر من كمالاتها اي واما  
 الثاني فلان العقل يصل اليه كمالات المعقولات والاصل يدرك الالم  
 ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات العقلية  
 اكثر وادراكها اتم فلهذا اللذات التابعة لها وبحسب  
 هذا يعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم  
 قد لا يلتزم بالادراكات ولا يتألم باطبيالات فلهذا لا يتفق  
 بعض الشروط والقيود المعينة في كونه الادراك لذة او الممانم  
 انه لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما  
 هو للشيء دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه  
 بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم  
 من اللذات والنقص والابر والاعتراض بان المدقوق قد  
 يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل  
 بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك الملايم

لا لعل المناخي وانما المناخي هو الحرارة الغريبة وليست بمركبة  
 وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعية فلم يكن  
 هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي التفسير  
 انما هو للشيء خاصة واما الوجه فمخصص بطبيعة العرف ايضا بل الاظهر  
 اختصاصه بالمسعى على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة  
 اللغة انه يرادف الالم فلهذا اقال الطحطاوي الالم سيما اللذات  
 وجواهر ومنها الصحة والمرضا اي من الكيفيات  
 النفسانية الصحة والمرضا ما الصحة فقد عرفها ابن سينا في  
 القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع  
 سليمة وليس كلمة اول للشروديد المناخي للتخديد بل للتنبه على ان  
 جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او  
 غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء  
 انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعال الطبيعة  
 وغيره على العجري الطبيعي غير ما فوه فاوردها هو صحة بالاتفاق  
 وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود  
 حيث يكون الكيفية اولاً ثم تبصر ملكة لان الملكة لم يوصفها  
 اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة ولانها لم يقع اختلاف  
 في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة  
 في العلية وهذا التعريف ينشأ من صحة الانساق وغيرها من الحيوانا



وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو اذا كان  
افعاله من الجذب والهرضم سلبية ليس بمستقيم لان اطال او الملكة  
انما يكون من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات النفس  
الطبيعية على ما صرح به وعلى هذا يكون تعريف الشفاء تكرار للهم  
الا ان يرد بالملكة والى حال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية  
او يرد بالنفس اعلم من الطبيعيات والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح  
واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة  
او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع غير سلبية وتكون في مواضع  
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقبة فهو عدم  
اعتراف من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة  
والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو  
ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض نزول  
تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ لافعال في الافعال فاجعل  
المرض عبارة عن السهية الاولى ونزولها فيهنما تقابل العدم  
والملكة وانه جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد  
وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما  
مجاز في الاخر والافعال اشكال اجمالية واعتراض الامام بانهم اتفقوا  
على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب  
وتتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت الكيفية النفسانية

90  
المسماة باطال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية  
الغريبة التي بها خرج المزاج من الاعتدال على ما بصرح به حيث يقال  
التي حرارة كذا او كذا او هي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف  
البدن بها وهو من مقولة ان يتفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة  
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى بخيل الافعال  
وليس شيء منها داخل تحت اطال او الملكة وكذا اتصاف البدن  
بها وذلك لانه المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة  
براسمها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف  
من ان يتفعل ولم يتعرض للاسناد وانه بجملة من الوضع او ان  
يتفعل اما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا  
واذا لم يدخل المرض تحت اطال او الملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه  
ضد لها وتقرير الجواب بعد تسليم كونه تضادا حقيقيا ان تقسيم  
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح  
والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها  
وهذا ما قبل انهما منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك  
كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من  
المحسوسات **ول** ثم انه اعتبر فيها سلامة جميع الافعال بما قد اختلفوا  
في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت  
حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة و



والجوة الى غير ذلك مما لا يحصر بل في ثبوت حالة لا تصدق  
 معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصح عليه انه ليس بصحيح  
 ولا مريض فاشبهها جالينوس كاللناقهين والشيخ والاطفال  
 ومن ببعض اعضاء افه ووزن البعض والكرنا ابن سينا واطن  
 ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تفسيرها كما يشوب  
 كلام الامام حيث قال شبه ان يكون النزاع لفظيا من نفع الوا  
 اراد بالصحة كونه العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت  
 الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال  
 سليمة وبالمريض ان لا يكون كذلك ومن اشبهها اراد بالصحة  
 كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبه  
 بالمريض كونه كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤفة **قول**  
 الثالث الكيفيات المختصة بالكميات ايا القسم الثالث  
 الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عرضها  
 بالذات الالكم المنفصل كالاتقانة والاختناء والنظر والتفكير  
 والتقيب للسطح او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد  
 ان انصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه  
 من هذه الكميات وقد عجزت الكيفيات المختصة بالكميات  
 الطائفة التي هي عبارة عن مجموع الشكل ان كانت من الكيفيات  
 المختصة بالكم بناء على انه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهايات

واللون والشكل من وجوه الاول اخرج به  
 اعني الشكل

بالجسم

بالجسم كما في الكرة المحيطة بها سطح واحد او حدوداى نهايات  
 ككافة نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال  
 احاطة من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء في ان جزءه الا  
 اعز اللون من الكيفيات الخمسة المقابلة للكيفيات  
 المختصة بالكميات والاطواب ان من ذلك على ما قيل ان اللون من  
 خواص السطح ومعنى كونه الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تناف  
 بين كونه الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم هذا ولكن  
 الاظهر ان اللون قد يتغير في عمق الجسم الثاني ان الكلام في  
 الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة  
 بالكميات بعضها مع البعض كما ان هناك اقسام لا تتناهي  
 مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعتدوا من انواعها واطواب انهم  
 لا وجود للاجناع اللون والشكل خصوصية باعتبار ما ينصف  
 الجسم بالطن والقيح عدد والتركيب من انوعها واحد اياها  
 مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الاختناء او الزوجية  
 او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الطائفة لا تصور  
 الا حيث يكون اما هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات  
 المختصة بالكم فانها انما تقتصر الى المادة في الوجود دون  
 الصور على ما تقر في تقسيم اكلية الى الطبيعي والرياضي و  
 الالهي واطواب انهما كميتان كالاتقانة والاختناء والزوجية

ان الامور العارضة للكمية منها  
 ما هي عارضة لها بسبب



والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرباضيات ومنها ما هي  
عارضه لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلة وهذا  
لا ينافي الاختصاص بالكم **قوله** ومما لا روية اهل المحققون على  
ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات فلهذا افسرنا  
بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين  
على نقطة واحدة وذهب بعضهم الى انها من الكميات لكونها  
قابلة للقياس بالذات ففسروا بسطح يحيط به خطان  
يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد  
من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خلاف في ان هذا صادق  
على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس ثروية فيه  
فما مرادهم انها ما يلي تلك النقطة على ما صرح به من قال  
انها المنحرب الى موضع الاخذاب من السطح الذي يحيط  
به خطان يلتقيان على نقطة واجيب باننا لا نسلم ان قبولها  
القياس بالذات بل هو بواسطة معروضها الذي هو السطح  
والسليم ففقدنا ما ينبغي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف  
ولا شئ من الكم كذلك اما الكبير فلا التضعيف زيادة  
في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلا الحادة تنهي بالتضعيف  
مرة او مرارا الى قاعة او منفرجة وكل منهما تبطل بالتضعيف  
مرة اما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة بحيث

بصران خطا واحدا واما المنفرجة فلنا وديها الى ذلك لان  
تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثل عليه ولا يتصور ذلك الا  
بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد من تضعيف المنفرجة من زيادة القدر  
الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فيبطل المنفرجة  
بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الاخر لا ينافي ذلك  
وايضلا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم يكن  
القائمة من الكم لم يكن الاخرى ان منه **قوله** الرابع الكيفيات  
الاستعدادية الى القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي  
التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة بالاستعداد او شديدا على ان  
ينفعل اي تتهيأ لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو وهن  
طبيعي كالتمراضية واللين ويسمى اللافوة او على ان يقاوم  
ولا ينفعل اي تتهيأ للمقاومة وبطو الانفعال كالمصحية  
والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل الاثر  
ويأبى عن الانفعال ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل  
القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها يخرج القابل في احد جانبي  
قبوله وبني ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المعصاة  
غير داخلية فيه قال امر في هذا النوع من الكيفيات وبطلانها  
انها داخلية فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها  
استعداد وجسماني كامل نحو امر من خارج او مبداء جسماني به



يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به **فصل**  
 الالين هو الكون في الطير اما الالين هو النسبة الى المكان اعني  
 حصول الجوهر في الطير والمتمكنون يعبرون عنه بالكون ويعتبرونه  
 بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه  
 في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون  
 لان حصول الجوهر في الطير اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر  
 او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما  
 ثالث فهو الافتراق والآخر اجتماع واعتبر مكان تداخل  
 الثالث دونه تحققة ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل اطلاق  
 فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالمكان وعلى الثاني ان  
 كان مسبوقا بحصوله في جيز اخر فهو الحركة والآخر كما هو مسبوقا  
 بحصوله في ذلك الطير فهو السكون فيكون السكون حصولا  
 ثانيا في جيز اول والحركة حصولا اول في جيز ثان واولية الطير  
 في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقريبا كما في الساكن انما  
 لا يتحرك قطعا فلا يحصل في جيز ثان وكذا اولية الحصول  
 في الحركة طورا ان ينعدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق  
 له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول  
 في جيز اخر لم يكن الخروج من الجيز الاول حركته مع انه حركته وفاقا  
 قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الطير الاول نفس الحصول

الاول في الجيز الثاني وتحققة الحصول الاول في الطير  
 الثاني من حيث الاضافة اليه ودخول وحركة اليه ومن  
 حيث الاضافة الى الجيز الاول خروج وحركته منه **فصل** فالحصول  
 في ان الطرث خارج اما لا خفا في ان قولهم حصول الجوهر  
 في الطير اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا  
 بحصوله في ذلك الجيز او في جيز اخر ليس بحاصرا لان  
 لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين  
 الى ان الاكوان لا ينحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله سبحانه  
 خلق جوهر افراد اول لم يخلق معه جوهر اخر فكونه في اول زمان  
 الطرث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق  
 واجاب الناصر وابو تائيم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول  
 الثاني في ذلك الجيز وهو سكون بالاتفاق واللبت امر  
 زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يقول ما قال  
 الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول  
 اخر في ذلك الجيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق احصاء طريقه  
 ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في جيز اخر فحركة والا  
 فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول في جيز ثان فحركة والا  
 فسكون فيدخل في السكون الحصول في اول زمان الطرث  
**فصل** والحق ان حقيقة الكون في الكل واحد لا يعجز ان يطلق



الانواع على الاكوان الاربية مجاز لان حقيقة الكون  
اعز اوصول في الطبر واحدة والامور المميزه جنسيات وعوارض  
تختلف باختلاف الاضافات الاعتبارات لا فصول  
منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص  
قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر واحد افتراقا بالنسبة الى اخر  
وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في جز اخر او في ذلك  
الجز بل حركة وسكونا اذ لم يشترط في السكون اللبث فان  
قبل كيف يصح ذلك والمحققون المتكلمين كالفاضل وشيخه  
قد اطلقوا القول بنضاد الاكوان الاربية قلنا مرادهم الاكوان  
المتمايزة في الوجود ومعنى النضاد مجر وامتناع الاجتماع ولو  
من جهة التماثل لانهم اجمعوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا  
تخصيص الجوهر بحيز واحد فمتماثلان فلا يجتمعان كما اوصول  
الاول والثاني في جز واحد لان كل واحد منهما يسد مسد الاخر في تخصيص  
الجوهر بذلك الجز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز اخر  
فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهرين في اثن واحد في جزين  
فان قيل ليس الجوهر الفرد المحفوف بجهة جوهر على جهاته  
الست قد اجتمع في الكوا منتهى مما سانه لها فان منع  
ذلك ولم يجوز مما سانه جوهر لاكثر من جوهر تغاير عن لزوم التجزئ  
فقد كابر مقتضى العقل بل اطلقوا تاليف الجسمين الجواهر عند



يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بنضاد الا  
كوان لا يجعلون المماسه منها بل امر اعتباريا **قوله** و  
اخره قد مراد ما هو المحقق منها اذ ينبغي في اقوال الفلاسفة  
انه قد مراد بالركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمتهى  
بحيث يكون حاله في كل حال خلافا لما قبله وما بعده وقد مراد  
بها الامر الموهوم هو الممتد من المبدأ الى المتهى فالمكملون  
بالنظر الى الاول قالوا انها اوصول في الطبر بعد اوصول في جز  
اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياء  
متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الطبر السابق حروجا والى  
اللاحق دخولا ثم منهم من يسمى مثل هذا اوصول سكونا  
من غير ان يعتبر في مسماه اللبث واصل بعد اوصول في جز  
واحد فكانت الحركة باللعز الاول سكونا وباللعز الثاني مجموع  
سكنات وكان اوصول في اول زمان الطروث سكونا ومنهم  
من اعتبر ذلك وفسر السكون باوصول في جز بعد اوصول فيه  
فلم يكن الحركة ولا جزا ولا اوصول في ان الطروث سكونا  
ثم ظا العبارة ان السكون هو اوصول الثاني من اوصولين  
في جز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع اوصولين كما  
قد يحصل فلهذا لم يركب حصول في الطبر بعد اوصول في جز اخر على  
انها مجموع اوصولين **قوله** ثم اطلق ان الباطن من اجزاء



المتحرك متحرك الى ايشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها  
 حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من اجزاء المتحرك  
 الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة  
 بعض ما يحيط به من الاجسام كالطير الواقف في الجو عند هبوب  
 الرياح وكما يجير المستقر على الارض في الماء والطين ان الاول  
 حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل  
 على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الا  
 تفكك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء  
 الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهى في الطير فيكون الباطن ايضا  
 فيه وقد انتقل منه الى اخره على الثاني بانه لو كان متحركا لزم  
 التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف  
 جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض  
 عليه اخذ من يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف  
 اجمع المخالف في الاول بان اجزاء الباطن لم يفارق حيزه  
 الذى هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الطير  
 واجب بان حيز الكل حيزه وقد فارق في الثاني بانه حصل  
 في حيزه ما يحيط به من اجزاء بعد الحصول في حيز اخر ولا معز  
 للحركة سوى هذا بانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس  
 الحركة او ملزمها واجب بان حيزه العبد البعد المفظور

وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الطير الثاني انما  
 يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول ووجه العكس بان تبدل  
 المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان  
 يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان اطلاق في الاول عائد  
 الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعز البعد المشغول  
 به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء  
 المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الطير هو البعد المفظور  
 الذى لا يفارقه المستقر بحركة الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات  
 بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة  
 من انه السطح الباطن من اطواى وعلى هذا التقدير يهل بتوقف  
 حصول الحركة على ان يكون مفارقة الجزء وتبدل المحاذيات  
 من جهة المتحيز البته ام يحصل بان يزول الطير عنه وعن محاذاته  
 وعلى الاول يمنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين  
 وعلى الثاني لا يمنع كما اذا تحرك بعض اجزاء المحيطة بمسنة  
 والبعض بسرعة على ما يلتزمه الاستاد ابو اسحق وان شدد  
 غيره التكسير عليه كان حقا فان العقل جائز بان ذلك ليس بحركة  
 وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين **قوله** وقول  
 الفلاسفة ان بعض الفلاسفة فسروا الحركة باطراد في القوة  
 الى الفعل على التدرج او يسيرا ولا دقة وبني ذلك على انه معنى



الالفاظ واضح عند العقل غير احتياج الى تصور الزمان المفقود  
 الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون  
 دفعة دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون دفعة في ان هو طرف الزمان  
 وهو مقدار الحركة فيكون التعريف به دوريا ففسرنا بانها  
 كمال اولها هو بالقوة من حيث هو بالقوة والامراد بالكمال  
 هما حصول ما لم يكن حاصل ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن  
 الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن  
 الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان  
 اخر كان له احتمالان احدهما الحصول في ذلك المكان والآخر  
 التوجه اليه وبها كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال  
 اول الوصول كمال ثان ثم الحركة تفارق سائر الكمالات  
 من حيث انها لا حقيقة لها الا التاوي الى الغير والسلوك  
 اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهها اليه  
 ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شي بالقوة او  
 لا توجه بعد الوصول حقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء  
 بالقوة وبان لا يكون التاوي اليه حاصل بالفعل فيكون الحركة  
 بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التاوي  
 الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا  
 اول كمالا بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من

٩٥  
 من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جهة او  
 شكلا او نحو ذلك بل من جهة انه هو باعتبار ان كان بالقوة  
 اعتراف حصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كماله التي  
 ليست كذلك كمال الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك  
 الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث  
 هو بالفعل **قوله** والموجود منها باللفظ الحركة تطلق على معينين  
 احدهما كيفية بها يكون الجسم وسط بين المبدأ والمنتهى بحيث  
 لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير متغيرة اي يوجد للمتحرك  
 مادام متحركا لا يجتمع متقدم مع متاخره وبها يحصل الجسم في  
 حيز بعد مكان في حيز اخر وحقيقته كونه في الوسط ينقسم الى  
 اكوام بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على  
 قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة للتلايم  
 تركيب الحركة من اجزاء لا تجزى وثانيتها الامر المتصل المعقول  
 للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها  
 في الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم يوجد  
 الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت  
 بل في الاذن لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى  
 المكان الذي ادركه فاذا ارسمت في اطيال صورة كونه في  
 المكان الاول ثم ارسمت قبله والى المكان الثاني صورة كونه



في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في اقبال وحسب  
 الذهن بالصورتين معا على انها شئ واحد واما بالمعنى الاول  
 فوجودها ضروري بشهادة اطرس **قوله** ولا بد له مما منه انها الحركة  
 تقتضي الاستمرار في الامور الاولى بل من الحركة وهو المبدأ الثاني  
 ما اليه الحركة وهو المسمى الثالث ما فيه الحركة وهو المقولة اي  
 الجبل العالي الذي يتقل المتحرك من نوع الى نوع اخر ومن  
 صنف من نوع الى صنف اخر الرابع ما به الحركة اي سببها الفاعل  
 وهو المحرك الخامس ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك  
 السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا يتعلق بالزمان غير  
 متعلق بالحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبع  
 لكونها معروضا للزمان وهرنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه  
 مقدرة به **قوله** في الابين ظاهرا باكثر اربابا العقولات التي  
 تقع فيها الحركة من العقولات العشر وهي اربع الابين والوضع  
 والكيف والكم اما الحركة في الابين فظا معلوم بالضرورة مدرك  
 باطرس اما الحركة في الوضع فكم الحركة الفلك فان له حركة لا يخرج بها  
 عن مكانه وانما يتبدل بالتدرج بحسب اجزائه الى امور خارجة  
 عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما  
 في غيره فيسبب الهمية الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع  
 ولا تغزى بالحركة في الوضع الا التغيير في وضع على التدرج من غير ان

الوضع

ان يتبدل المكان **قوله** وفي الكم الحركات في الكم يقع باعتبار  
 احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال  
 في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان  
 الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون  
 بمرور مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل  
 كما في الهواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون  
 بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو  
 التكاثف كما في الهواء باطن القارورة عند النفخ فيها  
 وقد يستدل على وقوع التخلخل والتكاثف بان الماء اذا  
 انجم يصغر مقداره وهو تكاثف والجد اذا اب يعظم  
 مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا امتص خرج  
 منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الطلاء واذا نفخت  
 فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني  
 اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة وقد  
 يقال التخلخل للانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم حيث  
 يدخلها جسم غريب كاللهو والهواء والتكاثف للاندماج  
 اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم  
 الغريب وهما من قبيل الوضع لمرجهما الى هيئة نسبة  
 الاجزاء بعضها الى بعض **قوله** وفي الكيف ان يعزى العقولا



التي فيها الحركة الكيف وسمى السخالة وذلك كاستقبال  
العصب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة  
الى الحرارة شيئا فشيئا على التدرج وانك بعضهم ذلك  
فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزا نارية كامنة يسير  
بالاسباب الخارجية فيخرج حرارة ومنهم من زعم انه يبرد  
عليه من الخارج اجزا نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه  
يصير نارا بطريق الكون والفادو الكل فاسد بل لا بد ان  
هاتين رجليا في اظلم بالضرورات ان جلا من كبريت  
يشغل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك بظهور الاجزاء  
النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها و  
يخسرها او الواردة لكانت بقدر الوارد ان حرارة  
الماء الشديدة السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه  
نارا غير سخالة لفارقت تلك النار صاعدة بطبيعتها  
او انطفت ببرد الماء ورطوبة فلم يكن بها على انك ستوق  
في بحث الكون والفاد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته  
صروته هو ووج يتصعد بطريق البخار واعلم انه لا دليل  
على ثبوت الحركة في باقي المقولات بل بما يقام الدليل  
على نفيها كما ذكر في المطولات **قول** ويكون بالذات  
انما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحققة

ادناه

بان يكون الحركة عارضة له بلا واسطة عروضا لها في اخر اولها  
يكون الحركة حاصلة في شئ اخر يقارنه عارضة له فيوصف هذا بالحركة  
تعاله لك الشئ والاول يقال انه متحرك بالذات وبسمى حركته  
حركة ذاتية كحركة السفينة والثاني يقال له انه متحرك بالعرض  
يسمى حركته حركة عرضية كحركة راكبيها **قول** والمتحرك بالعرض  
انقسام الحركة بالذات الى الالف ام الثلاثة واما مطلق الحركة  
فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان  
كانت العرضية لا يخرج عن الالف ام الثلاثة ولهذا قيل الحركة  
ان كانت تبعا لحركة جسم اخر فعرضية والافان كان محركها  
موجودا في غير الجسم المتحرك قسرية وان كان موجودا فيه  
بغيره فان كان من شأنه الشعور والقصور ارادية والافطبيعية  
والمراد يكون المتحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او  
متعلقا به المتعلق الخاص كمتعلق النفوس الالفانية  
بابدائها والنفوس الفلكية بافلاكها فيمتحرك اجزها هبوطا  
والالفان بمنته وبسرة والفلك استدارة فان قيل فخط  
راي من يجعل الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء اهل  
يتاني هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل  
يتاني بان يراد بالمتحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما  
يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا **قول** فيدخل فيها

بان يكون



حركة التناول قد اشكل الامر في بعض الحركات منها من اقسام  
 من الاقسام الثلاثة فنقول اما حركة النمو فطبيعية اذ  
 طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء  
 ونفوذ فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها  
 ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر خارج  
 بل بما في القلب من القوة الطيوانية واما حركة النفس ارادية  
 باعتبار طبيعيتها باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من اهل الكمال  
 انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان  
 يتمكن المتفسر من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره  
 منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث  
 الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى  
 مطلق التنفس و ارادى من حيث امكن تغير التنفس  
 اجزائية عن اوقات تقضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك  
 الاوقات على ما يجرى في الطبيعة فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون  
 الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او ناهية على ما صرحوا  
 به قلنا ذلك انما هو في الباطن العنصرية واما الطبيعة  
 النباتية او الطيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات  
 مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها للروح  
 احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى

لغرض

من المحيط

من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط  
 تحصيل المحيط بل من الوقوف وبتنوع العود بل جذب الهواء  
 البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز  
 بل دفع الهواء المفيد لمزاجه والاحتياج الى مسكن الامر من  
 مما يتعاقب لحظة فالحظة فيتعاقب الآثار المتضادة في القوة  
 الواحدة وهرب بعضهم عن الاشكال المذكورة بمنع اختصاص الحركة  
 بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة في الحركة  
 اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على مزاج واحد بسيطة  
 والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية  
 كحركة الفلك والافطية كحركة الهابطة للبحر التازل من  
 الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الطيوان فبانية كالنمو  
 وان كانت قايما ان تكون تابعة لارادة وهي الارادية كالنبض  
 اولاد هي التسمية كالنبض والعارض ان كان المحرك جزءا  
 من المتحرك او مكانا له بالطبع فعارضية **قوله**  
 ووجدتها النوعية اما اختلاف الحركات فديكون بالماهية و  
 قد يكون بالعوارض واتحادا قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع  
 وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالنفاد وقد يوصف بالانقسام  
 فيشبه المصير بها الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق  
 بامور ستة فانفقوا على ان تغلقها بثلاثة منها وهي ما فيه و



وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي بخلاف باختلاف ماهية الحركة  
وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف باختلاف  
ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هو شيها ايضا  
فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمتممى وما فيه الحركة  
اتحدت الحركة بالتنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان  
لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع  
العوارض والمبنيات بل اذ قيام نوع منها كاطارة بموضوعين  
مختلفين الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين  
مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف  
بالقوة والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعها  
وللمجرى والطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا  
يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز  
احاطتها بحقيقة واحدة واذا اختلف المبدأ والمتممى  
اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الالين فالحركة  
الحركة الصاعدة مع الارتفاع واما في الكيف فالحركة من البسيط  
الى السواد على طريق التصغير ثم التجميع ثم التسود مع الحركة  
من السواد الى البياض على طريق التجميع ثم التصغير ثم التبييض  
وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمتممى كالحركة  
من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الاختلاف وكالحركة

من البياض الى السواد على طريق الاختلاف الصفر ثم المدة ثم السواد  
معها على طريق الاختلاف الطفرة ثم النبيلة ثم السواد واما وحدة  
الحركة بالشخص فلما بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك  
للفقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركة  
امس وحركة من هذا الموضع غير حركة من وضع اخر وحركة من نقطة  
معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة  
الى نقطة بطريق الاستقامة غير ما بطريق الاختلاف وكذا  
في الكمية والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعتر  
وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس  
فلما بد ايكثف بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واما وحدة المكان  
فلا عبرة بهما في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها  
بالفعل اصلا قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجرم في المسافة  
بتلاحق الجاذب وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران  
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل  
اثر يكون في امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض  
والتي تجزى لا يقدر في وحدتها على الاتصال لانه مجرد الوهم من غير  
انقسام بالفعل وكذا اما نيهم من تكثر تا باعتبار نسبتها الى  
المحركات فانه لا يبطل وحدتها بالاتصالية كما يتوهم بحركة  
الفلك مع اتصالها انقسامات بحسب الشروق والغروب



والمسامات والوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة  
 ما فيه اعز المقولة حتى ان الحركة في الكيف في الكيف  
 والابن والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول  
 والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره واما  
 تضاد ما فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات  
 ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاد مع تماثل  
 الحركتين كحركة الطار والبار ومثل النار والماء الى العلو  
 والسفل وما قد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم  
 من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد  
 وبالعكس او من غايته نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه  
 الى انكماشه وبالعكس ولا تضاد المحرك لثباتها مع  
 تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للنجس والنار بالقوة  
 القسرية والطبيعية المتضادتين وتضاد ما مع اتحاد  
 المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او  
 بالقسر ولا تضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية  
 فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب  
 تضاد المعروضات ولا التضاد ما فيه لان الصعود و  
 الهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التثاقب والتبيض  
 عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد

ما منه وما اليه وتضادها قد يكون بالذات كما في الحركة من  
 السواد الى البياض وبالعكس ومن غايته النمو الذي في طبيعة  
 الجسم الى غايته الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانكماش  
 وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة  
 بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما  
 في غايته القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس  
 وكذا المستمر واما انقسامها فبانقسام الزمان او مسافة  
 لانها امور متطابقة فبانقسام احدها ينقسم الاخران  
 ضرورة واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام  
 المحل يوجب انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها  
 بانقسام ظاهر الكنه خفي من جهة اطفاء في ان القابل  
 للانقسام من الحركة هبل هو حال في المتحرك حلول السريان  
 كالبياض في الجسم **قوله** ومن لوازم الحركة ان لا بد للحركة  
 من زمان ومن استمراد في الايون او المقادير او الكيفيات  
 او الاوضاع ولا يلحق تسمية مسافة وان كان الاسم  
 باطلا فله في الايون وهما اعز الزمان والمسافة يقبلان  
 القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك  
 المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة  
 اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك



بصفة في الحركة يشترط قطع المسافة الاطول وبسبب  
سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصى وبسبب بطء او  
لا يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمها من قطع المسافة  
الاطول في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان  
اقل و قطع المسافة الاقصى في زمان مساو والمسافة  
المساوية في زمان اكثر فيكون بطيئة ويختلفان بحسب  
الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى  
ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة  
اقصر وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك ثم سبب البطء  
المعاوقة الداخلية كاشتغال الجسم فانه يصلح سببا لبطء  
الحركة القسرية كما في الجرم المرمى الى فوق والارادية كما  
في صعود الانسان اجلل لا الطبيعية لا متناه ان يكون الشيء  
مقتضيا لامر وما نعاونه او المعاوقة الخارجية كغلاظ  
قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية  
كنزول الجرم في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم  
والانسان فيه وقد يكون السبب في بطء هي نفس الارادة  
كما في رمي الجرم وتحريك اليد برفق ولا خلفاء في سببية هذه  
الامور في اجلة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تنصير  
سببا لضعف الغيل الذي هو العلة القسرية للحركة

فان تكون سريعة  
ص

فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكسر تحليل  
السكنات التي لا تحل الحركة عن شوبها ويختلف بالسرعة والبطء  
بالحسب قلتها وكثرتها والافلاسفة نفوا ذلك لوجود  
الاول ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها و  
الموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في انشاء ذلك  
سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو في الثاني انه  
لو كان البطء لتحلل السكنات لزم الانفكاك في مثل حركتي  
طوفى الرمي اعترى الاثر العظيم والصغيرة فان طوفى العظيم  
اذا تحرك في زمان وقطع مسافة فلا يقطع الصغيرة مثل تلك  
المسافة بل اقل فقد تحرك في زمان يسع قطعه لتلك ثم يسكن الى  
ان يتم الطوفى العظيم حركته في تلك المسافة الطويلة في  
ينفك اجزاء الرمي بعضها عن بعض لا خلافا بالكون  
والحركة وهو خلاف ما يشهد به الحس الثالث انه لو كان البطء  
لتحلل السكنات لزم ان لا يقع الاحاسيس في الحركات  
التي مشاهد في عالم العناصر كطير ان الطائر وعدو الفرس  
ومرو السهم وغير ذلك الامثلة بسكنات هي اضعاف  
الافها واللازم بطء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع  
في اليوم بليسته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى  
الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليسته ودورة محاليس



قدر محسوس بالجلالة في غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء  
 فيلزم ان يتخلل حركة الطائر مثلاً سكناً بقدر زيادة  
 حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات وتكون الحركات  
 معقورة لا يحس بها اصلاً فيرى الطائر ساكناً على الدوام او  
 يحس بها في زمان اقل من زمان السكناً بتلك النسبة  
 ويرى ساكناً ضعاف الاف ما يرى متحركاً لان السكون  
 وان كان عدداً عندهم لكن لا خفاء في الجسم قد يرى ساكناً  
 وقد يرى متحركاً ويفرق الحسن بين الطالبين واجيب عن الاول  
 بان المؤثر في جميع الحركات بل جميع الممكنات قدرة الفاعل  
 المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر مع كون  
 المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع تلك الحركات تكون قسرية  
 بمعنى كونها باجاء الغير وعن الثاني بان التثايم ما انفك في الرمي  
 بسبب حركة بعض اجزائه وسكون بعض مما لا يمتنع في قدرة الله  
 تعالى ولا يلزم فساد التزام ذلك وعن الثالث بان تخلل  
 السكناً بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق  
 الحسن بين امتزاجها بل صارنا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات  
 لكونها وجودية تظهر الحس شيئاً مستبهر السكناً تغلبها  
 وان كانت السكناً في غاية الكثرة فيرى الطائر متحركاً على  
 الدوام **قوله** قالوا لا بد بين كل حركتين مستقيمتين اياهما ذهب

بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين  
 زماناً يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعاً الى  
 الصوب الاول او انعطافاً الى صوب اخر والعدة في  
 احتياج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آتياً اذ لو كان  
 زماناً في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول  
 فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون  
 المفروض زمان الوصول كذا الرجوع اعترضا عند الرجوع  
 الذي قد يعبر عنه باللا وصول اللاماسة والمباينة والمفارقة  
 ثم الاثنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم  
 تنافي الاثنين فيكون الامتناع والزماني الذي هو مقدار  
 الحركة متنافيان الاثنا وهو منطبق على الحركة المنطقية  
 على المسافة فيلزم وجود اجزاء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما  
 زمان ولا حركة فيه تعين السكون واجيب بان الان  
 عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في  
 الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض لما يضر  
 للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع  
**قوله** وعورض بان لا يلزم ارجح القائل بعد لزوم سكونه  
 بين حركتين بوجوه الاول انه لو لزم السكون بين حركتين  
 الصاعدة والهابطة لكان وقوعه بلا سبب واللازم بطل



لانه ممكن لا بد له سبب وجه الملازمة ان هذا السكون  
 اما طبيعي وهو ظاهر البطلان واما قسري والتقدير عدم  
 القاسم الى السكون الثاني انه لو لم يمتنع كونه في زمان  
 ما لان كل زمان يفرض فاقبل منه كاف في دفع تلك الضرورة  
 الثالث انه يستلزم وقوف جيل الهابط بملاقاة الطرولة  
 الصاعدة واجيب عن الاول بان سبب السكون هو عدم سبب  
 الحركة وعن الثاني بان السكون يقع في زمان لا يقبل الانقسام  
 الا بحركة الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون  
 وبعضه لا وعن الثالث بان الطرولة ترجع بمصادمة ربح  
 الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاته الجبل فان قيل قد يشاهد ان  
 الملاقاتة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السراهم  
 بل كما في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن  
 الا بعد الملاقاتة قلنا لو سلم موقوف الجبل مستبعد لا تخيل  
**قوله فصل** اذا تحرك جسم الى جهتين احدهما قد يكون للجسم حركتان  
 الى جهة واحدة كما لم تحرك في السفينة الى الصوب الذي  
 يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر اركانين او الى  
 جهتين متقابلتين كما لم تحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان  
 لم يكن لاحد اركانين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في  
 المبدأ وان كان فاما حركة السفينة فيرى بطيئا او حركة



الشخص فيرى راجعا وعلى هذا يستتي سرعة الكواكب ومطوئه  
 ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كما لم تحرك شمالا  
 في سفينة تجرى شرقا فيبعد الى اركانين بقدر اركانين وقد  
 يتحرك الجسم الى جهات مختلفة حركة الشخص شرقا في سفينة  
 تدفع شمالا في ماء تجرى غربا ويحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا  
 بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات **قوله** والسكون  
 في الاين اح السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الرابع  
 اما في الاين فيعزبه حفظ النسب وبقاؤه بالحاصلة للجسم الى  
 اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد  
 واما في الثلاثة الباقية فيعزبه بقاء النوع الحاصل بالفعل  
 من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير المشي نحو ويزول  
 وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع  
 من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاف  
 للحركة وقد مراد به عدم الحركة عما يشانه فيكون بينهما تقابل  
 لعدم والملكية وبقيده عما يشانه يخرج عدم حركة الاعراض  
 والمفارقات والاجسام في المبدأ الحركة او انتهاءها بل  
 في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احوالها كالكليات  
 الافلاك والعناصر ويكون طبيعيا كسكون الجبل على الارض وقسرا  
 كسكونه معلاقه الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبي



لا يفتقر الى مقارنته امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة  
مطلقا لان الجسم اذا اخلى وطبيعته لم يكن له بدن من موضع معين  
لا يطلب مقارنته ويقع فيه التضاوت بتضاد ما هو فيه كالسكون  
في المكان الاعلى والسفل **قوله فصل** الاضافة هي النسبة  
المنعكسة الى الاضافة التي هي احد اجناس المعارض هي  
النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى النسبة  
التي اخر معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا  
والجميع المركب منها ومن مروضها مشهورا وما ذكرناه  
مع تكرار النسبة هو معنى الانعكاس كما صرح به في شرح المقاصد  
والنسبتان قد يتوافقان كما لا خوة من الجانبين وقد يتخالفان  
كما لا يوبة والنسبة والانعكاس قد يستغني عن حرف النسبة العظيم  
والصغير وقد يفتقر الى اعلاى احدى الطرفين كقولنا  
العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا  
العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وعروض الاضافة قد  
يفتقر الى حصول صفة في كل من كلا الطرفين كالعاشق في  
الى الادراك والمعشوق في الى الجمال او في احدهما كالعالمية  
الى العلم بخلاف المعلومات وقد لا يفتقر اصلا كالمتيان والمنيان  
فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في  
شيء منهما **قوله** ويعرض لكل موجود ايا وتعرض الاضافة

معلوم

لكل موجود فالواجب كالأول والآخر كالأب والكم كالأقل  
والكيف كالأحر والابن كالأعلى والمنى كالأقدم والاضافة  
كالأقرب والموضع كالأشد انتصاها والملك كالأكثر الفعل  
كالأقطع والافتعال كالأشد نسخا ثم الاضافة اذا كانت  
في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك  
واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العدوي على  
الاطلاق بازاء الضعف العدوي على الاطلاق والضعف  
الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلا بازاء الضعف كالأثنين  
وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما  
بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كانت  
في الطرف الآخر كذلك فانه قيل المتقدم والمناخر متضائفان  
مع انهما لا يوجدان معا قلنا المتضائف انما هو بين معانيهما  
بشيء لا اذ اتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما معا  
في الذهن وانما لا فتراق بين الذاتين وذا المتضائفين  
قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن وقد يوجد  
احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعلم والعالم وقد يتسع كل  
بدون الآخر كالعلمة مع معلولها الخاص **قوله** والجمهور على انه  
اعتباري ايا جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على ان الاضافة  
امر اعتباري لا تحقق لها في الخارج تمسكا بوجوه ذكر منها النص



اثنين الاول انهما لو كانت موجودة في الخارج لكانت  
 في محل وحدها في المحل اضافة بينهما وبين المحل مغايرة لهما  
 حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسوية في الامور الموجودة  
 الثاني انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لهما بحسب ما لهما  
 من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين  
 مثلا نصف الاربعه وثلاث السه وربع الثمانية وثلاثون  
 الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجهين بان لزوم المحالين  
 لئلا المذكورين انما هو على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد  
 الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا الوجود بعض الاضافات  
 وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق  
 السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي  
 الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة ظاهرا  
 فلا يختلف افرادنا بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول  
 بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون  
 البعض **قول** والنسك في وجودنا انما قد يستلزم وجود  
 الاضافة باننا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض و  
 ابوة زبد ونبوة عمر وسواها وجد اعتبار العقل او لم يوجد  
 فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتبارا عقليا واجزا  
 ان القطع انما هو بصرف قولنا السماء فوقنا كما قولنا

زبد اعم وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى ثم الاضافات  
 لما كانت طابع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لموضوعاتها  
 كانت تابعة لهما في جنسيتها ونوعيتها وصفيتها وشخصيتها  
 ونضادها لئلا يلزم الاستقلال **قول** والمعنى هي النسبة  
 اليه كما ان الاربعة هي النسبة الى المكان لا المكان نفسه  
 كذلك المعنى هو النسبة الى الزمان لا الزمان قد يكون لوقوع  
 الشيء فيه وقد يكون لوقوعه في طرفه الذي هو الان فان كثير اعم  
 يسأل عنه بمعنى قد يقع في الان كالوصول الى منتصف المسافة  
 مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية  
 اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان يتحصل الا فيه هو  
 معز الحصول على التدرج وذلك كالمركبات وما يشعربها كما  
 لاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان ان  
 الا ويكون ذلك الشيء حاصل فيه فيكون حصوله دفعة لكن على  
 استمرار الانات وينقسم الى ما يكون حاصله في الان الذي  
 هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصله في ذلك التوسط  
 اعتركون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها **قول** والوضع  
 كون الجسم في الوضع ههنا نفرض للجسم باعتبار نسبة  
 اجزائه بعضها الى بعض بحيث يتخالف الاجزاء ولا جعلها  
 بالقياس الى اجزائها في الموازاة والاعراف ونسبة اجزائه



الاشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخله فيه كالقيام  
 فانه هيئة للامان بحسب انتصابه ونسبة فيما بين اجزائه  
 وجب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير  
 الاشخاص وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب  
 الامور الداخلة فقط وانما طوعا على الاطلاق بالعكس وما  
 هو محيط ومحاط فبالاعتبار بين وحصول الوضع للجسم قد يكون  
 بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما يكون بالطبع كقيام الانسان  
 كالاشخاص ويجري فيه التضاد فان القيام والاشخاص وجوديان  
 يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة  
 والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع  
**قوله** والملك نسبة الجسم الى الملك ويسمى جلبة وله ايضا  
 نسبة حاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه منتقل بانتقاله كما  
 كالنقص والتختم وقد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اناها  
 وعرضيا كنسبة الانسان الى قبضه وقد يقال بحسب الاشتراك  
 لنسبة الشيء الى الشيء والخصاصة به من جهة استعمالها  
 ونصرفه فيه لكون القوى لنفس الفرس لزيد وقال ابن سينا  
 انا فلان اعرف هذه المفعولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله  
 كيف اوله مضاف كقولنا له ابن اوله جوبه حاصر ككله كافي له  
 ثوب او لبعضه كما في خاتم او محصور فيه كما قولنا للدين شراب

او بالاطلاق

يقع عليها لفظة له لا بالتواطع لكن بالتشابه والتشكيك  
 وان احتيل حتى يقال ان مقولة له بدل على نسبة الجسم الى شامل  
 اياه يتقبل بانتقاله كما في التقمص والتمتع والتعلق لم يكن لهذا المعنى  
 من القدرة في عدد المقولات وان كان التشكيك يزول  
**قوله** وان يفعل هو تأثير شيء في شيء اخر مقولة ان يفعل هي تأثير  
 الشيء في غيره على اتصال غير فار كما طال الذي للمسخن مادام  
 يسخن ومقولة ان يفعل هي تأثير الشيء عن غيره كذلك طال  
 الذي للمسخن مادام يسخن واما طال الطائل المستكمل  
 بعد الاستقرار اي انقطاع الحركة منه كالطول الطائل للشيء  
 وكما لسخونة الطائفة للماء والاحتراق الطائل للشوب و  
 الفعود او القيام الطائل للامان فليس من هذه القبيل  
 وان كان قد يسمى اثر او انفعال لا بل من الكم والكيف في  
 الوضع او غير ذلك وكذلك الطال الطائل للفاعل قبل التأثير  
 وبعده كقوة النار تسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد  
 فان التسخين ضد التبريد والتسخين ضد التبريد ويقبلان الشدة  
 والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الجرح الحار  
 والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى  
 الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك والسرعة وصولا اليه من  
 اسوداد اخر وقال ابن سينا انما اثر لفظ ان يفعل وان يفعل



على الانفعال والفعل لانها قد يقالان للمحاصل بعد انقطاع  
الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية من وضع او كيف  
او غير ذلك غير متفر من حيث هو كذلك وللفظة ان يفعل  
وان يفعل مخصوص بذلك **قوله باب** اظهر ان انفسه في  
الباب الرابع في الجوهر قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين  
واحكماء افهذه مقدمة في تقسيمه على رايها اما على راي المتكلمين  
فهو ان الجوهر لما كان عبارة عن امتحيز بالذات فاما ان يقبل  
الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد واما على راي  
الحكماء فهو ان الجوهر هو ماهية اذ اوجرت في اطوار كانت  
لا في موضوع ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فحسب والافان  
كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن  
جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والافعقل وهذا ما قال  
في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فحسب وان كان بسيطا فاف  
كان داخلا في تقسيم المركب فاما دخول الطيب في وجود الكبريت  
فمادة او دخول شكل الكبريت في صورة وان لم يكن داخلا فيه بل  
مقارفا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك  
فهو نفس والافعقل فان قيل الدخول في قوام الجسم انما هي الصورة  
الجسمية واما النوعية فليست بدخلة فيه فلنا الصور النوعية  
وان لم يكن داخلا في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه

من الصلبيات والعصريات **قوله فصل** الجسم عندنا الجوهر  
القابل للانقسام الى لاخفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم لغة  
العرب وكذا ما يراى في شاكل اللغات موضوع بارز ومعز واحد  
واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن طفا حقيقته  
وتكثرت لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلف العبارات  
في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما  
ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام  
من غير تقيد بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا ما لقام من جوهرين كان  
فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما وعند المعتزلة ما له  
طول وعرض وعمق فالجوهركم الذي يكون تركيب اجزائه  
على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم باطنط او في سمينين  
فقط وهو المسمى بالسطح او يكون عدد اجزائه اقل من اثنى  
ما يصح تركيب الجسم منه اعز ثمانية او ستة او اربعة على كل  
اختلافهم في ذلك يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وعند  
الفلاسفة هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اي الذي يمكن  
ان يعرض فيه الابعاد الثلاثة وزاد بعضهم قيد التقاطع  
على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على اخر فاف كان  
قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان اطاديتان  
يكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة



يكون احدى الزاويتين اصغر ويسمى حادة والآخرى اعظم و  
 نسمي منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعد كيف اتفق ثم اخذنا  
 تقاطعه في اى جهة ثلثا يحصل اربع قوائم ثم ثلثا بقاطعها  
 بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا  
 الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا مع تقاطع الابعاد  
 على زوايا قوائم وهذا القيد لتحقيق ان المعبر في الجسم هو  
 الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على  
 هذا الوجه ولهم تردد في ان هذا التعريف حد او رسم والظاهر  
 انه رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجواهر القابل  
 للابعاد اعم منه من وجه ولا كنه لك حال الفصل ولهذا  
 اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من  
 وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد  
 المفروضة غير معقول **قوله** ثم انقسامات الجسم البسيط  
 متناهية اذ ذكرنا في ضبط مذهب الفوم في تحقيق حقيقة  
 الجسم ان الجسم البسيط اعز الذي لا يتالف من اجسام  
 مختلفة الطبايع اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة  
 بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او لا  
 فالاول مذهب المشككين والثاني مذهب النظام والثالث  
 مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محقق الشريفة

لكن

لكن لا خفاء في ان مالا يكون جميع انقساماته بالفعل كتحمل ان  
 يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه في محرقا طيس من ان الجسم  
 متالف من اجزاء اصغر صلابة قابلة للقسمة الوهيمية دون الخطا  
 الفعلية واما القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة من  
 الخطوط المتالفة من النقاط التي هي جواهر فردية فهو قول المشككين  
 مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتالف  
 من اقل ثمانية اجزاء ثم افرقت الفلاسفة القائلون بـ  
 بلاتناهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام  
 مقتضيا الى الهيمولي ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى  
 النجار وضرار من المعنوية من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض  
 من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان  
 والذي يعتمد من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول  
 للمشككين انه من اجزاء الفردية المتناهية العدد الثاني للـ  
 المشككين من الفلاسفة انه مركب من الهيمولي والصورة  
 والثالث للاشراقين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند  
 ارسطس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته  
 ولا ينتهي الى حد لا يقبل قبول الانقسام كما هو شأن مقدور  
 الله تعالى وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت حادة بنوار  
 عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقين نفس الجسم



يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهبولى والمقادير من  
 حيث الطول فيه صوراً وعند المثاليين جوهر يتقوم بجوهر  
 آخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتكريرها جوهر قابل للمقادير و  
 سائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو ابطاها الفردية  
 التي يقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم منزلة  
 الصورة عند المثاليين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بحله  
 والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم بحله الذي هو الهبولى  
**قوله** لنا ان القابل للقسمة الى المتكلمين فيكون الجسم  
 من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول  
 الانقسام مستلزم حصول الانقسام وتقرير الكلام ان  
 كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاق  
 حاصله بالفعل له جدين الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن  
 منقسماً بالفعل بل واحد في نفسه كما هو عند ارسطو لزم قبول  
 الوحدة الانقسام واللازم بطلان ما لا معنى لها سوى عدم  
 الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة تكون عارضة لذلك  
 القابل حاله فيسواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة  
 انها ليست بنفسه ولا جزءاً منه وانقسام الحبل يستلزم  
 انقسام الحبال ضرورة ان الحبال في كل جزء غير الحبال في الآخر  
 واجب بان الوحدة من الاعتبار العقلية ولو سلم

فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام الحبل  
 الثاني انه لو كان واحداً كان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه  
 اعدا ماله ضرورة انه ازالته لهو بينة الواحدة واحداً  
 لهو بينين اذ بين واللازم بطلان القطع بان شق البعوض  
 البحر بجزءه ليس اعدا ماله واحداً لاجل بين افرين واجب  
 بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء  
 في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد بنفسه ذلك  
 الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر  
 ولا حدوث بحرين وهذا النسب بقوا اعداهم حيث يقولون  
 ان القابل للشيء يجب ان يكون باقياً عنده مجتمعاً معه فان  
 نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام  
 وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر  
 البطلان للقطع بان ما هو محل هذه الصورة غير ما هو محل  
 للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انقضت  
 الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بحدوده وصورته جميعاً  
 وبطلان قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا يحصى الا بان  
 يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا  
 كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة **قوله** وانه لو اجزاء اى الطريق  
 الثاني للمتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام



اصلا لا قطعاً ولا كسراً ولا نهياً ولا فرضاً والفرق بينهما  
القطع بفتحة الالف نقادة بخلاف الكسر ثم انهما يؤيدان  
الالفتراف بخلاف الوهمي والغرضي والوهمي اذا اريد  
به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى  
اطبية قد يقف اى لا يقدر على تقبيلات غير متناهية  
لما ظهر نقر عند هم من تناسل افعال القوى الجسمانية  
بخلاف فرض العقل فان العقل يتخلق بالكلية المتشتملة  
على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل  
اثبات الجوهر الفرد لا يقيد المخط اعز تركب الجسم منها  
قلنا نعم الا انه يكفر لرفع ما يدعيه الفلاسفة من انشائه على  
ان بعض الوجوه مما يقيد اصل المخط وبالجملة فلهم في  
هذا الطريق ما لك منها ما يتبين على ان قبول الانقسام  
يستدعي حصول الالفام بالفعل وفيه وجه ذكر منها  
المصرانين الاول انه لو لم ثبت اجزاء الذي لا يتجزى لما كان  
اجل اعظم من اطرده لان كلامهما محال يكون قابلاً للانقسام  
ما غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من  
غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غاية لزوم التساوي  
ستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية  
العدد وهو غير محال في التساوي مقدارهما وهو غير لازم

اجب بان التساوي في الاجزاء يستلزم التساوي في المقدار  
ضرورة ان تفاوت المقدارين انما هو بتفاوت الاجزاء  
بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزائه اكثر لا يكون  
مقداره اعظم الثاني انه لو لم ينقسم انقسام الجسم الى اجزاء  
له امتداد قبول انقسام لزوم ان يكون امتداد كل جسم في  
الطردلة غير متناهية القدر لتناقص امتدادات غير متناهية  
العدد ومنها ما يتبين على كون الحركة عبارة عن حصولات  
متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن اوقات  
متتالية وهو وجه واحد نقر به ان وجود الحركة في المسافة  
معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود  
الان بل حين كان حاضراً والمتقبل انما يصير موجوداً  
حين يصير حاضراً فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل  
الانقسام والالكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار  
الذات فلا يكون بنماه حاضراً هف او نقول لو انقسم  
الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزائه فيكون قار الذات هف  
واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة  
بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء  
غير منقسم لا متنازع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المخط  
ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل

فألا يكون اجزائه اكثر



عقيب انقضائه جزء اخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود  
من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء  
لا تتجزى فكذا المسافة لا تطبق عليها وقد يستعان في  
ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانت نفس  
ماهية ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او  
لزوم وقوع اى جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال  
الموجود منه هو الطاهر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض  
لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا ايضا في عدم الاستقرار  
الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون  
كذلك واطكى لا يثبتون الطاهر من الزمان ويجعلون  
الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى يجعلون  
حالتهم في قبول الانقسام كحال الاجسام ما يثبت على  
ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجه الاول  
ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف  
الموجود موجود بالضرورة ثم انها اما ان يكون جوهر اكا  
هو راي المتكلمين او عرضا وحده يقتصر الى جوهر يحل في  
بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او بالوسط  
ان يجوزناه وذلك الجوهر يتبع ان يكون منقسم الى الانقسام  
انقسام النقطة ضرورة انقسام اطال بانقسام المحل

ومنها

هف فابا كما ثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المط  
الثاني انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسه جزء  
لا يقبل الانقسام والا كان في سطح الكرة خط مستقيم او  
سطح مستويا يكون الكرة كرة حقيقية هف فكذا الجزء  
اما جوهر هو المط او عرض وفيه المط ثم اذ رنا تلك الكرة  
على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وبه يتم  
المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها  
مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على  
خط في احد جانبيه لقيه جزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى  
الجانِب الآخر تالفه من اجزاء لا تتجزى ضرورة  
ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم واطكى يزعمون  
ان انقسام اطال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله  
بطريق السريان كاللبياض في الجسم والنقطة انما  
يحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا  
الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي اطال في الجسم الطبيعي  
بطريق السريان واطق ان حديث الكرة والسطح  
قوى وتماسهما جوهرهما ضروري والقول بان موضع  
التماس منقسم بالعرض مخالف لقواعدهم لان معناه  
صحة فرض شئ غير شئ وهذا في النقطة محاذ به بصير خطا



اوسطى مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي  
 وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع  
 اخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة  
 عندهم انما هي النهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل  
**قول** ثم ان الاجزاء متناهية احاطت الفاللون بالجزء  
 على ان الاجزاء الموجودة في الجسم متناهية نفسا لقول  
 النظام بوجوده الاول انها محصورة بين حاضرين وكل  
 ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة  
 الثاني ان لانتهاى الاجزاء يستلزم امتناع وصول  
 المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف  
 نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى  
 من الزمان الثالث انه يستلزم امتناع طوق السرى البطي  
 اذا ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطى ايضا  
 قطع جزءا الا اقل منه ضرورة التخلل للسكنات بشهادة  
 اطر السريان وانما اعتبر البطى دون الواقف مع انه كذلك  
 لانه يكون ذكر السرعة لغوا وبصير هذا بعينه طريق امتناع  
 قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا  
 الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه  
 الثلاثة انما ينتهض علم من بقول بل انتهاى الاجزاء في كل امتداد

امتداد بغير ض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه و  
 جهتين من جهاته واما على تقدير القول بل انتهاى اجزاء مجموع  
 الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا  
 الا اذا بين تنهاى عدد الامتدادات **قول** وللشافى وجوه  
 اولها للامتناع في رفع الجزء الذي لا يتجزى طرق منها ما يتنى  
 على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته يستلزم الانقسام  
 في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء الى الجوه المتجزى الذي  
 لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة في تعدد جهاته  
 واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق  
 وال تحت والقدام وال خلف فليست انقسام على تقدير  
 عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انقسم جزء الى جزئين فاما  
 ان يلما فيه بالكلية بحيث لا يزيد جزءا لجزئين على جزء الجزء  
 الواحد فليست ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار  
 فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل شئ دون شئ فيكون  
 له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماسست  
 ثلاثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين  
 فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس  
 فيكون وجهه الذي يلما فيه احدى جهتيه الذي يلما فيه الاخر فينقسم  
 واما ان لا يمنعها فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار



وهكذا في الثالث والرابع فلما يحصل الجسم الرابع انه اذا  
 وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين احزين لزم انقسام الثلاثة  
 لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعوض اي يكون  
 شئ منه مما سالت من هذا وشئ اخر مما سالت من  
 ذاك اذ لو تماس احداهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى  
 ومنها ما يستلزم ان تفاوت اطرافه بالسرعة والبطء  
 ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لو  
 مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما الاستلزام امر  
 معلوم الانتفاء فطحا كتفلك اجزاء الجسم الذي في غلة  
 الاستحكام طقة فليحظة ثم الشاهها بيان ذلك انما هي المتفاوتين  
 في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فتحكم بان الذي  
 قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطا فلو كانت  
 المسافة من اجزاء لا يتجزى فعند قطع السريع جزءا اما  
 ان يقطع البطي جزءا فيفسا وبان اذا اكثر فابعد او اقل فتقسم  
 اجزاء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركته سكنات  
 ولما كان هذا غير ممكن عند المتكلمين بل مقرر اعرض المص  
 عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم  
 الانتفاء كتفلك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام  
 كالجزء الذي لو تفلك اجزائه لتناغرت كالفرجار او كان له



شور بذلك بل يبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالسا  
 ثم اذلة اثبات اجزاء ونفيه لا يتلوه ضعف ولا يعلم  
 عن منع وقد اشترنا الى وجه الضعف ومورد المنع في الكل  
 فلما تعقل **قوله** قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم بالانفصال  
 قالوا لما يبطل كون الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى يكون  
 اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في  
 نفسه كما هو عند ارسطو بل لا انفصال نظرا الى انه فله امتداد  
 جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعز الجسم التعليم الذي  
 هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة  
 مكعبة وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة  
 الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادى النظر الجسم  
 اعز الجوهري الذي له الامتدادات الفرضية الاخذة في اجزاء  
 فليس هو خارج جاع حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون و  
 اشباعه نفس الجسم وقيل الانفصال لذاته وعند ارسطو  
 وانباعه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال لان  
 القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمنع ان يبقى  
 مع الانفصال فلما بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى  
 معهما ويتبدل عليه الهويات والاتصاليات المختلفة بالشخص  
 وهو المسمى بالهوى وتتحقق ذلك ان اول ما يدرك حقا



من الجسم هوية امتدادية لا ينعدم بانعدام مقدار عرضها وشدتها  
اخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في باء  
انظر من الجسم سوائا وهم يسمى بها بالاتصال والمتصل بمعنى  
الجزء الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو  
شان ذلك الجزء كونها حيث يفرض في الابعاد الثلاثة  
المقاطعة الاخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال  
يطلق على معان اخر عرضية اضافية لكون الجسم حيث  
يتحرك بركة جسم اخر وكونه المقدار متحد النهاية بمقدار اخر  
كضلع الزاوية او غير اضافية لكون الشيء حيث اذا فرض  
انقضاء حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية  
لاخر كالسطح لقسمي الجسم والحظ لقسمي السطح والنقطة لقسمي  
الحظ ثم لا يخفى ان تلك الهوية الاتصالية لا ينفك  
بعينها عن طرياق الانفصال بل ينعدم ويحدث هو بيان  
اخر بان مع القطع بانه ينفك في حالتي الاتصال والانفصال  
امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين  
ان ينعدم جسم بكيانه ويحدث جسم اخر او ينعدم جسم  
ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او  
يتصل جسمان فيصير جسما واحدا اذ لا يجعل في كسرا او  
ماء الكثير ان يجعل في جرة فذلك الامر الباق في الطالين هو

المراد بالهوي هو استعداده محض ليس في نفسه بواحد متصل  
ليمتنع طرياق الكثرة والانفصال عليه مع بقاءه بحاله ولا كثير  
ومنفصل ليمتنع طرياق الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بجلول  
الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطرياق الانفصال  
عليه **قوله** وزعم اخرون ان ذلك الامر هو الجسم نفسه اذ ذهب  
الاشراقيون وهم قوم من الفلاسفة بوشرون طريقة افلاطون  
وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث  
والبرهان الا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند ارسطو  
لما تركيبه في اصلا من اجزاء لا تتجزى ولما الصورة والهوية  
بل هو مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية  
عليه اعتر ما يوجد بحسب ذاتها جوانب الجسم في جوانب  
الجهات ويسمى طول او عرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو  
الشموع لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذاتها  
احاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض  
او بالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا  
المعنى اعتر المقدار الجوهري بل المعنى الذي يعتبر بين المقدارين  
فلما يمتنع قبوله اياه مع بقاءه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق  
لفظ الاتصال على المعينين والاجسام المتشاركة في الجسمية  
انما يختلف في المقادير المحصورة التي هي بازاء الجسميات



المخصوصة لانه المقدار المطلق الذي بازاء الجسم مطلق ثم  
 الجسم المطلق من حيث قبوله للبرهينات المتبدلة عليه ومن حيث  
 حصول الانواع المختلفة فيه يسمى بهيولى كما يسمى تلك البرهينات  
 صفتها من حيث تواردها عليه صوراً **فصل** اختلاف الفاعلين  
 بالجزء الرابع من فروع القول يكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافاً  
 في الجواهر الفردة هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها  
 كالعلم والقدرة والارادة فجزء الاشعري وجماعة من قدماء  
 المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة  
 مشروطة بالبنية ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء  
 على متصل الجاهلين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام  
 وجوزوه ابو نعيم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل  
 يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء اداة فأنكره الاشعري  
 وجوزوه امام الحرمين ومنها اختلافهم في ان الجواهر الفردة هل  
 له شكل فانكره الاشعري واثبتته اكثر المعتزلة كما ذكره الامام  
 ونقل الامدى اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محبطا ومي اطلاق  
 فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال  
 القاضي لا وقال غيرهم ثم اختلفوا في قيل شبه الكرة لان في المضلع  
 اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابط الاشكال المضلع  
 وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فروع وهذا قول

الاكثرين قال الامام واطن انهم شبهوه بالملكعب لانهم اثبتوا  
 له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من  
 جوانب ستة وانما يكون ذلك في الملكعب ومنها انهم اتفقوا  
 على انه لا حظ له من الطول والعرض بغير انه لا يتصف بشئ من  
 ذلك والالكان منقسماً ضرورة ومنها ان المشهور من  
 الفاعلين يكون الجسم من اجزاء لا يتقسم اصلاً والفاعلين  
 بانها يتقسم وبما لا فعلاً انها متماثلة اي جواهرها واحد بالطبع  
 في جميع الاجسام فاختلف الاجسام انما يكون بحسب  
 الاعراض ووجه الماهيات واختلاف الاعراض مستند  
 عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف  
 اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفا واعلم ان في اثبات  
 الجواهر الفردة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى  
 والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفخ شر الاجسام وسهولة  
 الامر في كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار  
 وكثير من احوال النبوة والمعاد كما ستظهر عن قريب ان شاء  
 الله تعالى **فصل** زعمت الفلاسفة انها زعمت الفلاسفة  
 ان في الاجسام صوراً نوعية هي مبادى اختلاف الانواع  
 بالانوار وبيان انه لا خلاف في ان الاجسام اثار مختلفة كقول  
 الانفكاك والاشياء بسهولة كحافة الماء او بعكس كحافة الارض



او امتناعه. ذلك كما في الفلك وكما خصائصها لما يجب  
 طبعها من الاشكال والامكنة والاضاع وليس ذلك بمجرد  
 الطبيعة المشتركة ولا الهيمول القابلة وهو لا ينافي  
 لتساوي نسبة جميع الاجسام ولان الكلام في ان  
 الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان يكون بامور مختصة  
 مقارنة ويجب ان يكون صور الاعراض لاننا ننقل الكلام  
 الاسباب تلك الاعراض في نفسه ولان تنوع الاجسام  
 وتخصها موقوف على الانصاف بتلك الامور ومن  
 الخ تقوم الجوهر بالعرض اعترض بان الشر والمكنة كوير جري  
 في اختصاص كل جسم بحاله من الصورة **قوله** والمتكلمون  
 على انها متماثلة الخ والمتكلمون اتفقوا على ان الاجسام  
 متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف في العوارض  
 وهذا اصل ينبغي عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات  
 القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصار  
 كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمخرج مختار او نسبة  
 الموجب الى الكل على السواء لما جاز على كل جسم ما يجوز على  
 الاخر كالبرق على النار والظفر على السماء ثبت جواز  
 ما نقل من المعجزات وحوال القباية ومبنى هذا الاصل  
 عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة

وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يحصل لمن عتبر  
 بتماثل الجواهر و اختلاف الاجسام باطبيعة من جعل بعض  
 الاعراض داخل فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في  
 التجربة وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس الجسم  
 ينقسم الى الفلكي والعنصري بما لهما من الاقسام ومورد  
 القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض  
 على تقدير الاستواء في الاعراض ولو لا تماثلها في نفسها  
 لما كان كذلك والكل ضعيف **قوله** نعم انها باقية الا يتم ان الاجسام  
 باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى اننا نعلم بالضرورة  
 ان كتبنا وثبا وبنو يوتنا وذا وانا هي بعينها التي كانت  
 من غير تبدل في الذوات بل ان كان في العوارض والهيئات  
 لا يمنع ان الحسن شاهد باقية لغيره الا عتراض بان يجوز ان  
 ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض نعم انها قايمة  
 كما قيل عليه قوله نع كل شيء سالك الاوجه وكل من عليها فان  
 وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفساد  
 في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال  
 الصور كجزء الباطن و اجزاء الجسم من الجواهر الفردة  
 او الهيمول والصورة لا يتصور الا بالانعدام ثم ان الجسم لا يخرج  
 عن شكل لانه متناه على ما سبق وكل متناه فله شكل اذ لا معنى



له سوى هيئة احاطة النهاية باطس وكذا لا يخلو عن جزم معنى  
 فراغ يشغل حكم الضرورة ثم استناد خصوصيات الاشكال  
 والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا وذهب الفلاسفة  
 الا ان لكل جسم كلاً طبيعياً وجزاً طبيعياً لانه عند اخلو عن جميع  
 القوا سر والاسباب الخارجية يكون بالضرورة على شكل  
 معين وفي جزم معين وهو المعنى بالطبيع وكذا يمنع قلو اطمس  
 عن العرض وضده كاحركة والسكون والاجتماع والافتراق  
 قال المصنف في شرح المقاصد مذهب اكثر المتكلمين انه يجب  
 ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اي من كل جنس من  
 اجناس الاعراض اذ كان قابلاً له وقال اطرئين مذهب  
 اهل الحق انه اظهر لا يخفى عن كل جنس من الاعراض وعن جميع  
 اضدادها كان له اضداد و. احد الضدين ان كان له  
 ضده و. احد من جنسه ان قدر عرض لا ضده والماتعون  
 يقولون انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في  
 الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قد عتبت بذواتها  
 محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو رأي الصائفة من  
 المعتزلة فمرجع القول الاول الى ايجاب كلي والثاني الى  
 سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب  
 ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين

بالتفصيل منهم خصه بالالوان بمغز انه يجب ان يوجد فيه شيء  
 من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان  
 بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع والافتراق  
 وهم البصريون **قوله** واستدل على تناسلها بالاستدلال على ان الاجسام  
 متناهية الابعاد بوجوده الاول برهان المسامحة وتقريره ظ  
 من الحتم وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى  
 المسامحة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل  
 يكاد يشهد به اطرس ومعز موازاة اطرئين ان لا يتلاقيا ولو  
 فرض امتدادها لالا الى نهاية والمسامحة بخلافها الثاني  
 هو البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية  
 لزم امكان عدم تناسل المحصور بين الحاضرين وهو محال  
 اللزوم انا خرج من نقطة خطين كسافي مثلث ولا خفاء  
 في انهما كلما امتدا ان يزدادا البعد بينهما فلو امتدا الى غير  
 النهاية لكانت زيادة البعد بينهما الى غير النهاية وهو محصور  
 بين حاضرين الثالث برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد  
 بعد غير متناه بغير نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد  
 التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع  
 من الناقص وهو لا امتناع تساوي الزائد والناقص  
 بل اطرس والكحل اولاً يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص



وأيضا لا يمكن

وليزم منه انقطاع الشام لانه لا يزيد عليه الا بزيادة  
فان قيل ما يلي الجنوب اشارة الى ما اوجبه القائلون  
بعدم تنافي الاجسام وهم حكما، السند ونقيره ان ما وراء  
العالم متميز فانه ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال والمتميز  
لا يكون عدما محضا وايضا لو فرضنا واقفا على طرف العالم  
فان امكنه مدبره فيما وراءه فتمت بعد موجود الاستحالة  
مد البر في العدم الصرف وانما يمكنه مدبره فيه فتمت جسم  
مانع للبر من النفوذ فانه قيل هذا الوجهان لا يفيدان  
سوى ان فيما وراء العالم امر الـ تحقيق مانع غير دلالة  
على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه  
فلنا يفيد ان بطلان راي من زعم انه عدم محض ثم بدلان  
على تمام اعط بمجموعة مقدمات معلومة مثل ان ما يلي طرف  
العالم لا يكون الا خلا، وهو بعد اجساما وهو ذو بعد بل  
اذا بين استحالة الخلاء نعين انه جسم ولا يكون متناهي  
والا لكان له طرف فيعود الكلام وثبت انه ما وراء ليس  
عدما محضا والاطواب معن الاول منع ثبوت التميز فيما  
وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك وهم محض لا عبرة  
به اصلا وعن الثاني لا يتم انه لو لم يمكنه مدبره فتمت جسم  
مانع ليزان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط

وهو الفضاء الذي يمكن مد البر فيه **قوله** ثم طرف الامتداد اطلق  
جعل كثر اجملة في ذيل بحث تنافي الابعاد لكونها عبارة  
عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة  
اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم  
انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصود المتحرك  
باطصول فيه ومتنهي الاشارة اطيبة والمعدوم او مجرد  
يتمتع بطصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة  
في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فانه السواد  
مقصود المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون  
موجودا لا متناهي تحصيل احوال ثم لا يخفى ان معنى الحصول  
في اجملة الحصول عند ما وصولا وقر بانما ان معنى التحرك  
في جهة كذا التحرك في سمت يتنادى اليها وذلك لان  
كل من المتحرك والحركة منقسم فلما يقع حقيقة الـ في منقسم  
واجملة لا تقبل الانقسام اعتر في ما خذ الحركة والاشارة  
اذا لو انقسمت الى جزئين مثلا فاطر، الذي يلي المتحرك  
اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون  
هو اجملة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتجاوزه فتلك  
الحركة اما حركة عن اجملة فاجملة هي الجزء الاول فقط واما  
الاجملة فهي الثاني فقط وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام



في ماخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة الخط اعتر  
امتناع وقوع الجسم والحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل  
الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا  
او سطحيا ثم المشهور ان اجزاء الست وسبب الشهرة  
امر ان احدهما خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم عباد  
ثلاثة متقاطعة وكل من بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات  
وثانيهما عام وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس  
والقدم فيجبها الفوق والتحت ومن البطن والظهر  
فيجبها القدم واليمنى ومن الجنبين اللذين عليهما  
يد اقوى في الغالب وهي اليمينية واخرى اضعف وهي  
اليسرى فيجبها اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر  
اطيوانات بحسب المناسبة والمناسبة فكان في ذوات  
الرابع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدم و  
اطلف ما يلي الراس والذنب والتحقيق انها غير محصورة  
في عدد بل از فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم  
واحد بالفيلسوف الى نقطة واحدة والطبيعي منها جهة العلوم  
وهو ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدمه  
بالطبع حيث لا يتبدل ان اصلا والرابعة الباقية وضعية  
تتبدل بتبدل الاوضاع كما تتوجه الى المشرق يكون المشرق

قدمه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا  
توجه الى المغرب صار المغرب قدمه والمشرق خلفه  
والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف اذا صار القائم  
منكوبا فانه لا يصير ما يلي رجله تحا وما يلي راسه فوق بل يصير  
راسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما  
فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس  
كل منهما فوق ورجلهما تحت **قوله** والاجسام محدثة احوال  
الاحتمالات الممكنة هي ثلثة الاول حدوث الاجسام  
بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين  
وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته  
ونعز بالصفة ما يبع الصور والاعراض وتفصيل مذهبيهم  
ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها  
الصنوء والشكل اصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة  
واحدة منصلة من الارض الى الابد الا ان كل حركة تفرض  
من حركاتها فهي مسبوقه باخرى فيكون حادثه وكذا الوضع  
والعنصرات قديمة بموادها وصورها الجسمية بحسب النوع  
وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تنزل عنظرها  
لكن خصوصية الشارية او الهوائية او المائية او الارضية  
لا يلزم ان تكون قديمة والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها



واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك  
الذات التي ادعوا قدمها انما جسم اوليست بحجم على  
تقدير الجسمية انما العناصر الاربعة مجتمعة او واحدة منها  
والهوائي بلطيف او كثيف والسماوي من دخان يرتفع من  
ذلك الجسم او جوهره غير العناصر حدثت منها العناصر  
السموات او اجسام صفار صلبة لا يقبل الانقسام الا  
بحسب الوهم واختلفوا في انما كرات او مضلعات  
وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هي نور وظلمة والعالم من  
امتزاجهما وقيل وحدات تجزئت فصارت نقاطا وجمعت  
النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت  
سطحا واجتمعت السطوح فصارت اجساما واما قدمها  
بصفاتها دون ذواتها فغير معقول **قوله** لنا وجوه الخ  
المشهورة الاستدلال على حدوث الاجسام انما لا يخ  
عن الطوائف وكل ما لا يخلو عن الطوائف فهو حادث اما الكبر  
فظاهرة واما الصغرى فلو جهين احدهما ان الاجسام لا  
عن الاعراض كما هو الاعراض كلها حادثه اذ لو كانت قديمة  
لكانت باقية لما تقر من ان القدم بنا في العدم والازلية  
يستلزم الابدية لكن اللازم بطنا سبق مزاولته امتناع  
بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا

عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخرج عن الكون في الجز وكل  
كون في الجز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا لكونه اخر  
في ذلك الجز فسكون والا فحركة وكل من الحركة والسكون  
حادث لانهما في معرض الزوال والذوال اعرض طريان القدم  
بنا في القدم لانهما ثابت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه انتفى  
قدمه اما كون الحركة في معرض الزوال فظ لكونها تغيرا ونقصا  
على التعاقب اما السكون فلان كل جسم قابل للحركة اما  
اولا فله عدم نزاع الحقي في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام  
متماثلة فيجز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز الحركة  
على البعض يحكم المتشابهة جاز على الكل واما ثانيا فلان  
الاجسام اما باسطا واما مركبات فالباطن يجوز  
على كل جزء من اجزائها المتشابهة الحصول في جز الاخر  
وما ذلك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من باسطها  
المتماثلة ان يكون تماثلها الذي وقع بجزء من هذا يقع بمثل  
اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة فاعترض بان ما ذكرتم  
من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل حيز من حيز شئ  
الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان مبدئية الحركة ازلية  
يعني ان كل حركة مسبقة بحركة اخرى لا ابدية فالفلك  
متحرك ازلا وابد اعجز انه لا يقدر زمانا الا وفي شئ من



من جزئيات الحركة وحيد المخرج على الكسري ايضا لا يتم  
ان ما لا يخرج عن الطوارى فهو حادث وانما يلزم لو كانت  
تلك الطوارى متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب  
الطوارى متناهية ولا نهاية على ما هو اربهم في حركات  
الافلاك وادوارها واجيب عنه اولاً باقامة البرهان  
على امتناع تعاقب الطوارى المتناهية وذلك بوجهين  
احدهما طريق التطبيق وهو ان يفرض جملة من الطوارى  
المتعاقبة بينهما من الان واخرى من يوم الطوفان كل منهما  
لا الى نهاية ثم يطبق بينهما بحسب فرض العقل لجمالان  
يقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان  
ينطبقا فيساوى الكل والاول لا ينقطع الطوفانية  
ويلزم انتهاء الثانية لانها لا يزيد عليها الا بقدر متناه  
وثانيهما طريق التكافؤ وهو ان يفرض سلسلة من الطوارى  
المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس باقيا لحادث  
اخر بمنزلة المعلول الاخر فلضرورة تضائف السابقة  
والمتسبقة وتكافؤ المتضائفين في الوجود لزم ان يشتمل  
السلسلة على سبب سابق غير مسبوق وهو المنتهى وثانياً  
باقامة البرهان على امتناع ان يكون ما بهية الحركة ازلية  
وتقريره ان ما بهية الحركة لو كانت قدسية اى موجودة في

الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازلية لا تحقق  
لكلها الا في ضمها لجزئى لكن اللازم بطل بالاتفاق واعتراض  
عليه بعض المحققين بان مراد الفلاس من مقدم ما بهية الحركة  
ان يزوال فرد فردا وهو وجود بحيث لا ينقطع بالكلية به  
البين ان حدوث كل فرد لا يتنافى ذلك اصله اولى شئ  
ما لا يقول هذا الفاضل في الوجود الذى لا ينفذ فرد منه اكثر  
من يوم او يومين مع ان الوجود باق اكثر من شهر او شهرين  
وجاهة العقل تكفي لانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي  
في مثل هذا الحكم **قول** الثاني الجسم له الوجه الثاني ان الجسم  
محل للحوادث اى متصف بها بحكم المتاهة ولا شئ من القديم  
كذلك مما يبيح في الالهيات فانه قيل ان اخذت الصغرى  
كلية فالمنع ظود وعوى الصغرة بطل وان اخذت جزئية  
لم يفد المطلوب اعز حدوث كل جسم فان حدوث بعض  
الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا تنزع فيه قلنا فلو اخذ  
كلية وبيّن بان الافلاك والعناصر كلها يتصف بالحركات  
والاوضاع الطارئة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال  
الاخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها  
ضرورة الوجه الثالث ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى  
مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسبب انه فاعل



بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث  
مسبق بالفصل الى اجاده ولا يكون ذلك الاحال عدمه و  
بهذا اثبت حدوث ما سوى الصانع من احواله والاعراض  
وبشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على ما جعل سبب الاحتياج  
الى المؤثر مجرد الامكان **قوله** قالوا ان وجود الازل لم يزل  
الفلاسفة القائلون بقديم العالم ان جميع ما لا بد منه لتأثير  
الصانع في العالم واجاده اياه اما ان يكون حاصله في الازل  
اولا والثاني بطاقتين الاول وهو يستلزم المنطوق وتقريره  
انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده  
في الازل والمقدم حق فكذا التالى اما اللزوم فلما منع  
تخلف المعلول عن تمام علته ظاهرا واما حقيقة المقدم فلانه  
لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصله في الازل لم يكن بعضه حادثا  
تنقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون  
حاصله في الازل لا وينسب والى جواب اننا لانم انه لو كان جميع  
ما لا بد منه في اجاد العالم حاصله في الازل كان العالم ازلما  
وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها  
التبريج والتخصيص مني شاء الفاعل من غير افتقار الى مج  
ومخصص من خارج فقولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته  
وهو بطل لا منشاء التبريج بل ما رج قلنا لانم بطلان التخلف

في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا  
بلامرج بل ترجيح المختار احد المقدرين من غير مرج خارج  
واستحالته ممنوعة كما في اكل الخانع احد الغيبين وسلوك  
الهارب احد الطريقين فان قبل النزاع في ان نفس الارادة  
لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قد بما كان  
العالم قد بما وان كما حادثا كان ذلك ترجحا بلامرج قلنا  
لا بل ترجحا فانه تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار  
الى امر اخر والحاصل اننا نجعل شرط حدوث تعلق الارادة  
ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة **قوله** واما حديث قدم  
المادة الى اشارة الى احوال عيسى وليسين اخرين لهم علم  
منهمهم الاول ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة  
قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى ويشبه وانها لا يخ عن  
الصورة فيلزم قدم الجسم الثاني الزمان قديم والا لكان  
عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق والمتسوق وهو  
السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما  
هفوا اذا كان الزمان قد بما كانت الحركة التي هو مقدارها  
قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والى جواب عن الاول  
اننا لانم نركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك  
فلانم كون هذه المادة قديمة فانه ثبت بوجوب اختلاف الاستعداد



المقرب الى وجود الطوائف وان فرع الايجاب بالذات  
 وسيظهر بطلانه ولا يتم ايضا انها لا يخرج عن الصورة وعن  
 الثاني ان لا يتم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو  
 وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس يلزم تقدم عدم  
 الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع التقيضين بل هو  
 كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعتر التقدم بالذات  
 لا بامر زائد عليها فلا مخدور **قوله فصل** قالت الحكماء ان  
 الحكماء قسموا الجسم المركب وبسط لانه انما تالف من اجسام  
 مختلفة الطباع كالنبات والحيوان فهو المركب وانما لم يتالف  
 عنها فهو البسيط والبسيط اما ان لا يقبل الخرق والالتئام  
 وهو الفلكي ويقبل ذلك وهو السفيري والمركب اما ان يكون  
 له مزاج كالمعادن والنبات والحيوان او لا كالنار  
 المركب من الماء والهواء وكالذي كان المركب من الهواء  
 والنار **قوله** فمن البسيط الفلكي انما شروع في اثبات فلك  
 محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى بمحدو اطرافات وتقرير  
 البرهان ان اطرافات موجودات ذوات اوضاع وانما حدود  
 ووجوبها بالامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان  
 حقيقيتان لا تبدلان وهذا يستلزم وجود محدود به يتعين  
 وضوحها ويلزم ان يكون جسما واحدا كبريا محيطا بكل شيء



لتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه  
 وهو المركز اما الجسمية فلو جوب كونه فواضع وبطلان  
 واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما  
 ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحيودا والى  
 الاثنى عشر دون المحيط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة من الاخر  
 فيكون متأخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها  
 ليصلح متحد الهماء وايضا كل منهما انما يتحد به جهة القرب  
 منه دون البعد فانه غير متحد والمطلوب اثبات يتحد  
 الطرفين المتقابلين معا وفيه نظر طراز ان يكون الجسم  
 بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر  
 فيتحد بهما اجهتان واما كونه كريا فلان غير الكروي  
 لا يتحد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير متحد ولا  
 بسيط يستغنى زواله عن مقتضى طبيعة الاستدارة  
 اذ لو كان مركبا وبسطا نزل عن الاستدارة لزم جواز  
 الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محذور ضرورة انها لا تكون  
 الا من جهة الى جهة فيكون اجهته قبله او معه فلا يكون  
 محدوده به وجه اللزوم اما في البسيط اطلاق عن الاستدارة  
 فظنوا ما في المركب فلان تالفه لا يتصور الا بركة بعض  
 الاجزاء الى البعض واما كونه محيطا بذوات اطرافات فلان



غير المحيط انما يتحد به القرب منه وهو ط فلا يكون محذوا  
للجنتين هف واما كونه محبطا بكل فلانه لو كان محاطا  
للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادنا الى الغير فلم  
يكن محذوا للجنة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى  
الاشارة **قوله** وزعموا ان المحذوا لما وجدوا الشمس  
والقمر وسائر الكواكب متحركة باطرفة اليومية من المشرق  
الى المغرب ثم وجدوا بالنظر اليه قبح متحركة بطبيعة  
من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني  
الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والنزهة وعطارد  
ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس  
بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في  
في الافلاك لا كاطينان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك  
الكلمية الشاملة للارض الكائنة على مركز ثمانية اثنا عشر كوكبا  
الاولين وسبع حركات السبعة السيارة لا متناهية ككنتين  
المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد هذا في جانب القلة  
واما في جانب الكثرة فلا قطع طوارزا بل هو **قوله** كل من الثوابت  
على فلک وان يكون الافلاك الغير المتكوبة كثيرة محيطة  
بعضها ببعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم اليقين وانهم  
لم يجدوا في السمويات فضلا لا حاجة اليه ثم انهم لما وجدوا

القمر كبسف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون  
على صوره حكموا بان فلک تحت الكل وبكذا الحكم في البوارق  
الا الشمس فانها لا يكسفرها غير القمر ولا يدرك كسفرها  
لشي من الكواكب لاصرافها عند مقارنتها فالحكم بكونها  
فوق النزهة وعطارد استبان لما فيه من حسن الترتيب  
وجودة النظام حيث يكون النير الا عظم في الوسط من السيارة  
بمنزلة شمس القلادة وزعم بعضهم انه راي النزهة كشانة  
على صفحة الشمس والحكم بانها تحت الثلاثة العلوية اعترضا  
والمشتري والمريخ ما حوذا من اختلاف المنظر وهو بعد ما  
بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى  
فلک البروج **قوله** احدهما من مركز العالم والاخر من موضع الناظر  
فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد  
للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتمل ما لم يعرف  
وجوده للنزهة وعطارد لانه انما يعرف بالانه لهم قسم ذات  
الشعنين تنصب في سطح نصف النهار والنزهة وعطارد  
لكونها حوالى الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار  
ظاهرين **قوله** ومنطقة حركة الثامن ايا يتحرك الفلك الثامن  
على منطقة وقطين غير منطقة التاسع وقطبيه ويسمى تلك  
المنطقة منطقة البروج لمورثا باواسط البروج وانها تقطع



معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانها دائرتان  
 مثلن عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين بفرضان في كرة  
 فانه يجب تقاطعها على النصف والتقاطع بين منطقتي  
 البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين وبسميان  
 نقطتي الاعتدالين لاسواء الليل والنهار في جميع نواحي  
 الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت  
 القطبين فماتجا وزنا الشمس من تاتين النقطتين الى الشمال  
 من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبداء الربيع في معظم  
 المعمورة وماتجا وزنا الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال  
 الخريفي لانه مبداء الخريف في معظم المعمورة ايضا وبفرض على منتصف  
 منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال  
 والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية السجدين المنطقتين  
 وبسميان نقطتي الانقلابين قائلين في طرفي الشمال من  
 المعدل الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلاب  
 الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والشرق في طرف الجنوب  
 من المعدل الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان  
 الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقطتين الاربع نصير منطقة  
 البروج ارباعا يكون مدة قطع الشمس واحد منها فضلا من  
 الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم نبينهم على كل واحد

من ربعين متساويين منها نقطتان بعد كل منهما عن  
 الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها ثم نبينهم  
 بنوعهم ست دوائر عظام متقاطعة على قطبي البروج احدها  
 بهما من نقطتي الاعتدالين ومنقطبي البروج والاخرى تمر بنقطتي  
 العالم وبقطبي البروج ونقطتي الانقلابين والاربعة البقية  
 تمر بالنقطتين الاربعة المتوهمه على الربعين المفروضين وبمقابلتهما  
 من الربعين الباقيين المقابلين للمفروضين فينقسم الفلك  
 الثامن بمدة الدوائر الست اثني عشر قسما كل قسم منها  
 وهو ما احاط به نصف دائرة اثنتين بسمي برج الفوس التي  
 بين نصف دائرة اثنتين بسمي ابرج ثلثة منها ربيعية وهي الحمل  
 والنور والجزاء وثلثة صيفية وهي السرطان والاسد و  
 السنبلة وهذه البروج الستة شمالية وثلثة خريفية وهي الميزان  
 والعقرب والفوس وثلثة شتوية وهي الجدي والذئب  
 والحوث وهذه الستة جنوبية وهذه الاسامي المذكورة  
 مأخوذة من صور نوبهت من كواكب وقعت عند القيمة  
 بجذاء الافام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك  
 الثامن اثروا ابقاء الاسماء ونسبوا للامر في ضبط الحركات  
 وتفاصيل ذلك في علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام  
 البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها



و اوضاعها و حركاتها اللازمة لهما فمن اراد الاطلاع  
 عليها فليرجع اليه **قول** وعندنا اطلاق ممكن ايا لا خفاء  
 في اثبات المحذور مبنى على امتناع اطلاق والاطلاق لا ينتهي  
 اليه الاستعدادات ويتعين به اوضاع اجهات وعلى اختلاف  
 الاجسام باطبيعة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة  
 والامكان من الاجسام ما يقتضيه صوب المحبط ويتحرك  
 اليه بالطبع ومنها ما يقتضيه صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع  
 فلم يكن العلو والسفل جنتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان  
 اطلاق ممكن وان الاجسام متمثلة بجوز على كل منها ما يجوز على  
 الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار ولا اثر  
 فيها للطبيعة لم يتم ما ذكرناه في اثبات المحذور ولم يمتنع الحركة  
 المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق اجهات  
 بدورها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحذور وعدم قبوله  
 الحركة المستقيمة من هذه السموات لان قبل المشرق والالتزام  
 ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
 ولا اللون والطعوم والبروج ولا اللين والصلابة  
 والخشونة والعلاسه ولا الخفة والثقيل الى غير ذلك مما وردت  
 به الشريعة المظهرة على انه لو سلم ما ذكره في المحذور خاصة دون  
 سائر الافلاك وجاز ان يكون الكواكب ساجدة في الافلاك

كما طينان في المياه على حسب ارادة القادر المختار **قول**  
 قالوا وحكت فلكت القمر يا قالوا البساطا العنصرية اربعة  
 النار والهواء والارض والماء وذلك لانه امان يتحرك  
 عن المركز او الى المركز والاول امان يطلب مقعر فلكت  
 القمر والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني  
 اي الذي يتحرك الى المركز امان يطلب المركز او لا والاول  
 هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار  
 يابس محذور مما سئل مقعر فلكت القمر ومكانه الطبيعي ان يكون  
 فوق الهواء بائنا يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلكت  
 القمر والهواء خفيف مضاف الى بائنه جهة الفوق ولا ينتهي  
 الى مقعر فلكت القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء  
 واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة حرارة النار وهو  
 مشمول لمقعر النار شامل للارض والماء والارض ثقيل  
 مطلق اي ينحوي نحو المركز بحيث يكون مركزا منطبقا على مركز  
 العالم باردة يابسة ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها  
 على مركز العالم والماء ثقيل مضاف الى ينحوي نحو المركز ولا ينتهي  
 اليه بار ورطب ثم انهم زعموا ان هبولى العناصر مشتركة  
 قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما يحجب  
 الاستعدادات الطالبة بالاسباب الخارجية فعند تبدل



الاسباب الاستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراد  
بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الارض وقد علم ان النار  
فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربع  
ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث ازديادات احدى  
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث  
بين الماء والارض والاربع الى غير المجاور وبواسطة واحدة فيقع ازدياد  
واحد احدى بين النار والماء والثاني بين الهواء  
والارض او بواسطة اثنين فيقع ازدياد واحد وهو بين  
النار والارض وبشتم كل ازدياد على نوعين من الكون  
والفساد اعز انقلاب هذا الازدياد وبالعكس لانواع  
الاولية ستة والاربعة وسط اربعة وبوسطين اثنين فالجميع  
اثنا عشر حاصله من ضرب كل من الاربع في الثلاثة الباقية  
وبشهر بوقوع الكل احسن التجربة **قول** ومن العناية الالهية  
ايها كان حق الماء ان يحيط بجميع الارض لان الارض تقبل  
مطلقا والماء تقبل مضافا بمعنى ان جنة الطبيعة ان يكون فوق  
الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربيع المسكون  
قبل هو كثرة المواد والاعوار في ناحية الشمال بانفاق من  
الاسباب الخارجية فيتحرك المياه اليها بالطبع وبهية الموضع  
المرتفعة مكتشفة وقيل السبب الجذب اكثر المياه

الناحية الجنوب لكونها اقرب الشمس منها وبعدنا عن  
ناحية الشمال لكونه ضيق الشمس في البروج الجنوبية واورها  
في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد  
وكونها اطراة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحر من  
اطراة اللازمة من الشعاع الاضعف ولا خفا في ان  
شدة اطراة جذب الرطوبات كما ينشأ هدر السراج  
وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم  
عبر العناية الالهية فان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى  
ان يكون ذلك مستقرا لان وسائر الطوائف  
ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا  
في زمرة المهندسين حيث جعلوا الصانع عالما بالظروف  
فلا علة للاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية  
بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل هو لا يوجب العلم بالظرف  
حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار ثم ان النار  
طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لما جاورها الجوهر  
لقوة كسفية اطراة النارية وشدة لها واما الهواء فله اربع  
طبقات احدى بها الدخانية المجاورة للنار بخا لطها اجزاء  
من النار يتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة  
من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة الخ



التي يجاوزها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان  
 الدخان لما لطف الاجزاء النارية ونقصه من اليابس  
 من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذ او تحتها  
 الطبقة الزهريرية الباردة جدا لمخالطة الاجرة المتصاعدة  
 اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الطافية من انوار  
 الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة  
 بانعكاس الانوار من مطر الشعاع واما الماء فطبقة جده  
 هي البحر المحيط بالارض ولم سبق غاصرها نفوذ انوار الاشعة  
 ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعدوثة  
 والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء  
 الارضية قلّة وكثرة واما الارض فتتألف طبقات احدا  
 النارية التي انكشف بعضها من الماء وتجفف بحر الشمس  
 والكواكب وبعضها تحت الماء والثانية الطينية  
 المتمزجة من الماء والتراب والثالثة الصخرية القريبة  
 من المركز فتكون طبقات العناصر **سما** والبخار  
 المتصاعدة اليها مفرجة من بيان الباطن طبق سمها اعني  
 الفلكية والعنصرية شرع في بيان قسمي المركبات اعني التي  
 لها لامزاج لهما والتي لهما مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه  
 بالباطن من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جوارز قضاؤه

على عنصرين او ثلثة وهو ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق  
 الارض او تحت في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض  
 والنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان  
 وكلها باطارة فانها تخلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية  
 هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية في الطرما اجزاء نارية  
 وقليما يخلو عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد  
 يلطف بتخليل اطرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ  
 الطبقة الزهريرية فيمكن ان يجمع سحابا وينفاطر مطرا  
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجد السحاب  
 قبل تشكله بشكل القطرات تنزل ثلجا او بعد تشكله بذلك تنزل  
 بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لدواب النروايا  
 بالركة والاحشكاك والافكبير اعبر مستديرا في الغالب  
 وانما يكون البرد في هواء ربيع او خريف لفرط التخليل في الصيف  
 والجمود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة  
 الزهريرية فان كثرت ارضا باوان قل وتكاثف ببرد  
 الليل فان اخمد نزل صقيعا والافظلا فثبت الصقيع الى  
 الطل نسبة الثلج المطر وقد يكون السحاب اما طر من بخار كثير  
 متكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزهريرية بل مانع  
 مثل سبب الرياح المانعة للاجرة من التصاعد او الضاغطة



اياتا الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل  
 نقل الجبال المنقذ وبطون حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد  
 دخان فاذا ارتفع معا الى الهواء البارد وانفقد البخار  
 سحابا واحسب الدخان فيه فان بقي الدخان عامرا رثا  
 قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يترقى  
 السحاب ثم يرقعا عينا فيحدث من غمر عبقه ومصاكنه  
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة  
 وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كوة النار كما  
 يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الاسراج مشتعل  
 فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقضى هو الشهاب  
 وقد يكون الدخان غليظا لا يشتعل بل يترقى ويدوم فيه  
 الا حراق فيقع على صورة ذواته او ذنب اوجبة او صوان  
 له قرون ويرى يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران  
 الفلك اياما ويرى يظهر فيه علامات تالفة حمراء سوداء  
 بحسب زيادة غليظ الدخان واذا لم يقطع اتصال الدخان  
 من الارض فنزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه تنبأ ينزل  
 من السماء الى الارض وهو الملقب **قول** وقد يتكاثف  
 الاذخنة الى الاذخنة الكثيرة المتصاعدة قد يتكاثف  
 بالبرد وينكسر ثم يابا لطيفة الزهر بيرة فيثقل وترجع

بطونها

بطونها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة وقد لا  
 ينكسر حرما فيتصاعد الى كوة النار ثم ترجع بحركتها التابعة  
 حركه الفلك فيحدث الريح الطارة وقد يكون تموج الهواء  
 لتحتل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يقتصر  
 وباطلة فالتموج من الهواء هو الريح باي سبب يقع واما  
 الزوبعة والاعصار اعز الريح المستديرة الصاعدة او  
 الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى ريحين من جهتين متقابلتين  
 وسبب الهابطة ان يفصل ريح من سحابة فيقصد  
 النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فيدفعها  
 الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع  
 الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وينضغط الاجزاء  
 الارضية بينهما فتتفع ملتوية والحق ان ما شوهد من  
 احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار  
 وما ثوان من تحزيبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة  
 في ذلك تشهد بشهادة صادقة لوجوب الرجوع الى القاد  
 المتنازعة ما ذكره لو ثبت ببيان للاسباب المادية **قوله**  
 والطين اللزج اكثر ما السبب الاكثري لتج الارض على  
 الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انقفا ورطبة  
 بياسته فاذا صادف احر العظم طينا لزجا كثيرا امدافعة



او على مرور الايام يكون الحرا العظيم فاذا ارتفع يكون الطين  
 المتجمد مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فيخفر اجزائه الخفة  
 بالمياه والرياح ويبقى الصلابة من نفعه او بغير ذلك من الاسباب  
 فهو ابل وقديري بعض الجبال منضودة ساقا قافا  
 كأنها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوق  
 ظاهري بعد تجر التختاني وقد سأل عما كل ساق من خلاصه  
 ما صار حالها بين وبين الاخر وقد يوجد في كثير من الجبال  
 عند كسر الاجزاء الجوانب المائية فيشبه ان يكون هذه  
 المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغورة في البحر مخصل  
 الطين اللزج الكثير وتجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت  
 الجبال ويكون اخفار ما بينها باسباب تقضية كالسيول  
 والرياح ومن منافع الجبال حفظ الاجرة التي هي مادة  
 المعاد والشمس السبب والعيون فاذا الاجرة تنفس  
 من الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به **قوله** واذا انما  
 انشقت الارض لا يعرض طرد من الارض حركة بسبب  
 ما يجر كتحركها فيحرك ما فوقه وبسبب الزلزلة وذلك  
 اذا تولدت تحت الارض بخارا ودخان او ريح ما يناسب  
 ذلك وكان وجه الارض مكشفا عديم المسام او ضيقها  
 جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض فخرن

في دانه وحركة الارض وربما يشقها القوة وقد يفصل منه  
 نار محرقة واصوات مائلة لشدة المحركة والمصاكة وقد يسمع  
 منها دوى لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة  
 لسهولة خروج الاجرة وقلما يكون في الصيف لقلته تكاثف  
 وجه الارض والبلدان التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها  
 ابار كثيرة حتى كشرت مخالصة الاجرة قلت الزلزلة بها  
 ان ثم الاجرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة و  
 انقلب مبانها انشق منها الارض فاذا كان لها مدد حدث  
 منها السحون الجارية وتجري على الولا لضرورة عدم  
 الظلام فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها  
 هواء او بخار يتربد بالبرد الطاصل هناك فينقلب ماء ايضا  
 وهكذا الى ان يمنع ما يحدث دفعة او على التدرج وان  
 لم يكن لتلك الاجرة مدد حدثت العيون المراكدة وان  
 لم يكن للاجرة كثيرة بحيث يشق الارض فاذا ارتبل عن  
 وجهها ثقل التراب صادفت منفذ او اندفعت اليه  
 حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة  
 العدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات  
 الابار مياه الامطار والثلوج التي تجمد في بياضها  
 وتنقص بنقصانها **قوله** اصل اذا اجتمعت العناصر



هذا شروع في بيان المركبات التي لها مزاج وانما أثر  
في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول  
هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر  
الاجتماعية المتصرفة الاجزاء بقواها المنكسرة سورة كل  
من كيفيةاتها الاربع لانه ذكر المتوسطات والمتشابهة  
انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها  
وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ وضوح  
المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطات فلما لا حصر  
عن توابع المزاج كالألوان والطعوم والروائح لان  
معنى المتوسط ان يكون اقرب الكل من الكيفيتين المتضادتين  
مما يقابلها بمعز ان يستمر بالقبس الى البارد ويستمر  
بالقبس الى الحار وكذلك الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه  
على ما سبق من معناه فللتحقيق وانه لا حصر له ولو ذكر بدلها  
الميلوسه لكان حسن التحديد ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام  
في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج نصف اجزاء العناصر لان  
تأثير الجرم وان امكن بدون المماسه كما في تحييز الشمس  
للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه  
في الامتزاج انما هو بطريق المماسه وهي تتكثر بتكثر  
السطوح اذ اصل تكثر الاجزاء اذ اصل نصفها وكلما

كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم الثاني انه  
لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعه لان في كل منها  
قائمه لما يتم بدونها الكسر والانكسار وحدث الكيفية  
المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والنار  
لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تفاعل الاجزاء وحرارة  
فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الطبيعة النارية من  
الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقار والفاقر  
وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض  
العناصر فانها اذا تصرفت اجزاءها جادوا اختلطت  
تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث  
ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات  
الاربع في نظر الطبيب اذ لا ثبت عنده للمصور النوعية  
واما الفلاسفة فلما اشتهوا جعلوا الفاعل هو الصورة  
بنوسط الكيفية التي لها دورها بالذات كحرارة النار او  
بالعرض كحرارة الماء ومعز فاعلها ان يجعل مادة العنصر  
الآخر الى كيفيةها فينكسر سورة كيفية الآخر بمعز ان ينزل  
تلك الممرية من مراتب تلك الكيفية ويحدث مرتبة اخرى  
اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان  
يكون هو المادة لانه شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية



والاكثر هو التفاضل وذلك في الكيفيات والكميات

لان تفاضل الكيفيتين اى كسر كل منهما سورة الاخرى ان  
كان معالزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا  
عليه وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى فم  
ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه  
والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عنده ما كان  
قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر ضعف قوته قوى على كسر  
الاخر وهذا هو ما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر  
صورة الهواء البارد وبرودة الارض والاصورة الماء  
الساخن وحرارة الهواء ونحو ذلك الرابع ان معن تشابه  
الكيفية المتزوجة في الكل ان احاصل في كل جزء من الاجزاء الكمية  
او البسطة للممتزج مماثل احاصل في الجزء الاخرى بساويه  
في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالحلقة في الجزء  
الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
وكذا الهواء والارض اذ لو اختلفت الكيفيات  
في اجزاء الممتزج وكان التشابه في اقل من شدة امتزاج  
الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز  
عند الحس لما كان هناك فعلا وانفعال ولم يتحقق كيفية  
وحداية بهما بعد الممتزج لفيتضان صورة معدنية  
او نباتية او حيوانية او نفسانية عليه كان هذا مجرد  
الكل

تركيب

تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج  
هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة  
المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاضطرار **قوله**  
فان كان من قوى احدى حقيقتي المزاج وكيفية حصوله  
وهذا بيان اقسام بحسب الاعتدال الحقيقي او العرضي  
والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة  
بين الكيفيات الاربع اعز حرارة والبرودة والرطوبة  
واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات  
على ما هو ظاهر في نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبداء  
التغير في اخره حيث هو اخر فالمزاج ان كان على حد التساوي  
في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا معتدل حقيقى والآ  
تغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم في مقادير  
العناصر طوله اذ انه يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية  
وبالعكس وغير المعتدل اما ان يكون خارجا بكيفية واحدة كما يكون  
احمر من المعتدل او ابرد او اربط او ايسر وكيفيتين غير  
متضادتين كما يكون احمر وايسر او اربط او ابرد  
ايسر او ابرد او اربط فهذه اقسام ثمانية ولا يمكن الخروج  
عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة  
جميعا لان المبلل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة

التساوي



الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة  
على الحرارة وقد يطلق المعتدل على المزاج الذي يتوفر فيه على  
الممتزج من كميات العناصر وكيفية التقاط الذي ينبغي  
له ويليق بحاله ويكون انسب لفعال مثلثان الاسد  
الطيرة والاقوام وثمان الارنب الطوف والطين فظهر  
فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا  
هو المعتدل العوض والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا  
من العدل في القسمة والظاهر عن هذا الاعتدال ايضا ينحصر  
في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون  
احر مما ينبغي او ابردا او رطب او ايبس واما بكيفيتين  
غير متضادتين منها فيكون احرا ورطب او ايبسا وابردا  
وارطب او ايبسا وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارا  
لان البقية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال  
المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من  
العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقبيل الى الخارج اعني  
للتنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف  
من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك  
الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن  
واما بالقبيل الى الداخل اعني للنوع الى ماله من الاصناف



والصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له  
من الاحوال وكذا للعضو مثلا لبدن الانسان مزاج هو  
البقي به من حيث هو انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث  
اذا تغيرت وفاضت اختلف الافعال المختصة بهذا النوع وله  
مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفریط يعبر عنها  
بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان  
على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الا  
ثمانية فنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا ينقص  
من عشرة بل يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن  
الممتزج انسابا بل فرسا واذا انقصت من عشرة لم يكن  
انسابا بل رنبا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين هذين  
الطرفين اعني الافراط والتفريط هي البقي به من حيث  
انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانساب ويكون  
افضل مزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقية  
ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الا  
اعتدال الحقيقية الذي حكموا في سن بلخ فيه النشوة غايته  
وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقية الذي حكموا بامتناع  
وجوده لكنه بعز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد يجعله  
الاطباء وسواء يقاس عليه سائر الاشخاص وكذا للتركيب



مزاج خاص هو البقي به من حيث انه تركي من امزجة سائر  
اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عن ما لم يكن  
تركيبا بل صفا اخر وله واسطة هي البقي به من اي فرد فرض  
من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف وانه لم يلزم ان  
يكون افضل امزجة النوع وكذا الزيد مزاج هو البقي به من حيث  
هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة  
به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب  
ان يكون زيدا عليه ليكون موجودا صحيا ثم لا خفاء في ان  
له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او  
صبي او كهل ولها طرفا افراطا وتفرطا لا يتعداهما ضرورة  
ان ليس كل مزاج صائلا مع اختصاصه بمزاج معين و  
بينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي  
ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي في ذلك الوقت  
اصح لافعاله من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا  
للقلب مزاج هو البقي به من امزجة سائر اعضاء البدن  
عريض له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة  
اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه  
فتظهر ان عرض مزاج النوع يشمل على امزجة اصنافه لان  
عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف

يشتمل على امزجة اشخاصه وعض مزاج الشخص على امزجة  
في حالاته وليس مزاج العضو اطلاقا في العروض المتقدمة  
لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع  
اذا كانت اقسام الاعضاء اطارة بالباردة والرطبة باليئة  
فيستحيل ان يكون مزاج البدن عضو واحد **قوله** واعدل  
البقاء الى قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع  
كان اعدل المزاج اي اقربها الى الاعتدال لطيف مزاج  
نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف  
فلابد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابتعد عن  
التضاد والكثرة ولانه اصحج الانواع الى الافعال المتقدمة  
التي يعين على بعضها اطارة كالسهم وعض بعضها البرودة  
كالاسماك وعض بعضها السبوسه كالمحيط وعض بعضها الطوبى  
كالادراك واختلافها في اعدل الاصناف بالنظر الى  
اوضاع العلويات فقال ابن سينا كان خط الاستواء  
اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتساوية احوالهم  
في اطرو البرد والتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس  
صيفهم شديدا لان الشمس تنزل عن سمت راسهم  
بسرعة لما تقر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد  
عن معدل النهار السريع عند الاعتدالين وابطاء عند



الانقلابين ولا شتاء لهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد  
 عن سمت راسهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه  
 وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهور ونصف  
 لما نقرر في محله من ان الفصول يتناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم  
 عن بعد كثير بل عن قرب من المسامنة مهم دائما منتقلون  
 من حالة متوسطة الى ما يشابهها وكانهم في السربيع دائما  
 والجواب ان تشابه الاحوال بعزانه لا يطرأ عليهم  
 تغير يعتد به ولا يلاحظ بل يحرقهم ثمانية من حرا او بردا لا يقيد به  
 المطلوب اعزقهم من الاعمال الطبقية الذي هو  
 تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او  
 البرودة المأكوفة كذلك وذهب جمع من الاولين وكثير  
 من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع  
 استدلالا بالاثار لكثرة التوالد والتناسل وتوفر العمار  
 وغير ذلك من الكمالات **قوله** والمتميز ان تحقق فيه احوال  
 المتميز اى المركب الذي لمزاج على ثلاثة اقسام المعادن  
 والنبات والحيوان وتسمى بالمواليد الثلاثة ووجه اظهر  
 انه ان تحقق فيه مبداء التغذية والتنمية فاما مع تحقيق مبداء  
 الطس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات  
 والى لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقيق مبداء

الطس والحركة لانه لا قطع بعد مبداء النبات والمعدن بل  
 ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لاما رات  
 تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الى الشمس الى اليمين  
 ونعشها به بحيث لو لم يلقح منه لم ينمو وميل عروق الاشجار  
 الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع  
 الى الفضاء وندم احوال المعدنيات لينتفي الى الاكمل  
 فالاكمل والاعدل فالاعدل واقسام المعدن خمسة ذائب  
 منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل  
 غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط الجيوبة  
 فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجم  
 فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقها  
 مع بقاء دهنية قوية يسببها يقبل ذلك الجسم الانطراف  
 وهو الاندفاع في العمق بانسساط يعرض للجسم في الطول  
 والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سبلا  
 الجسم بسبب تلازم رطبه ويا بته والمشتور من انواع  
 الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص  
 والاسرب والطين والنفاس الطارصين قبل هو جوهر  
 شبيه بالنحاس يتخذ منه ما ياب لها خواص والناظر اى الذائب  
 المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع جيوبة غير متحكم



المزاج ولذا لك يقوى النار على تفريق رطبه عن باب  
وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائيه  
تحررت بالارضيه والهوائيه تحترق بشده ابا طارة حتى  
صار تلك المائيه دهنيه وانفقدت بالبرد والثالث  
اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج  
رطبه وبابه وكثرت رطوبه المنعقدة بالحر واليبس ان اجاب  
وتولد ما من ملحيه وكبريتيه وحجارة فيها قوة بعض الاجزاء  
الذائبة والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبه  
ما استحکم الامتزاج بين اجزائه الرطبه الغالبه والاجزاء  
البابيه بحيث لا يقوى النار على تفريقها كما تنطبق  
وتولده من مائيه خالطه جدا ارضيه كبريتيه بالغة  
في اللطافه والانساي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسه  
ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبه والاجزاء اليابسه  
المستولبه بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احواله البرد  
للمائيه الا الارضيه بحيث لا يبقى رطوبه حيه دهنيه  
ولذا لا ينطرق وذلك كالباقوت والعلل والنزير جدو  
نحو ذلك من الاحجار **قوله** ويشارك النبات الطيوان  
اي لما اختل النبات بزيادة اعتدال الا بوجد في المعدني  
وبقارب ما بوجد في الطيوان شيا رك الطيوان في الاصاب

الاقوى طبيعته منها الغازية وهي التي تحيل الغذاء الى  
مشاكله المعتمد وبتم فعلها بامور ثلثه الاول تحصيل  
الخلط الذي هو بالقوة القريبه شبيه بالعضو وقد يحيل  
به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الطاويه الثاني  
الالتزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله  
جزأ منه بالفعل وقد يحيل به كما في الاستسقاء والحمى فان  
الغذاء متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مشربلا  
الثالث ان يجعله بعد الالتصاق شبيهه به من كل صبه حتى  
في قوامه ولونه وقد يحيل به كما في البرص والبهاق وتخدم  
الغازية اربع قوى الاولى اطاويه وهي التي تجذب  
المحتاج اليه من الغذاء وبديل على وجودها في المعدة حركه  
الغذاء من الغم اليها حركه صاعده كما في اليها يجم والانساي  
المعلق برطبيه فانها فربه لكونها على خلاف الطبع و  
عدم الشعور من المنحرك اعز الغذاء وليس القاسر  
امر من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الطيوان  
لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان  
في الغذاء شوره او عظم مثلا فينقل الى المعدة لفرط  
شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الغم وايضا قد  
يرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام يصعد ويخترق



ويظهر لك ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة  
كالتمساح فتبين كونهما بقوة من المعدة ويدل على وجود  
الرحم انه اذا كان ظاهريا عن الفضول بعينه العهد بل  
بالجماع يشتد شوقه الى المنى حتى يحس المجامع بانه يجذب  
الا حليل الى داخل جذب المحي للدم وفي مائة الاعضاء  
ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجذب  
كل واحد منهما بتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص  
ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا ينصرف  
ذلك الا بما فيها من الجاذب الثانية الماسكة وهي  
القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلمها  
ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان في غاية الرقة و  
السيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمنع مع اقتضائه  
الحركة الى السفلى يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء  
الثالثة الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح  
لان تحييد الغازية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء  
الى ما يصلح ان يصير جزءا من المختذى وفعل الغازية احالة  
الى ما يكون جزءا من المختذى بالفعل ويدل على وجودها تغير  
الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاشياء ثم تمام  
الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط الاربعة

الدافعة وهي التي تدفع الفضلات ويدل على وجودها ان  
تجد المعدة عند القي ودفع ما فيها تتحرك الى فوق بحيث  
يحس ثقلها وتتحرك الاشياء تبعاً لها وكذا الامعاء عند  
دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واماء سائر  
الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره  
من الاخلاط فلم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل  
الاغتذاء على ما ينبغي وقد يتضاعف هذه القوى لبعض  
الاعضاء كما في المعدة فان فيها الجاذبة والماسكة  
والهاضمة والدافعة بالنسبة الى الغذاء جميع البदन  
وفيهما ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يقتضى به خاصة  
ثم للرحم مراتب اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء  
كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الشخيص في بياضه وقوامه  
وهذه امرنية تتبدل في الغم وهو عند المضغ ولهذا كانت  
اطلة المضمونة تنضج الدماء فوق ما ينضج المطلوبه  
الثانية في الكبد وهو ان يصير الغذاء بعد الاخذار من  
المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة  
الدم والصفراء والبلغم والسوداء الثالثة في العروق  
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى  
العروق المنابت من جانبها المحذب المسمى بالاجوف



المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى باللباب ثم تنفر  
الاحداط في العروق المنتجة من الاجوف مختلطة بعضها  
ببعض وفيها ينضم الاخلاط المتضامات ما فوق كان  
لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذا وكل عضو عضو  
فيصير مستعدا لان يجذب به جاذبة العضو الرابعة في الاعضاء  
وهي ان يصير غذا بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو  
**قوله** ومنها النامية احاي ومن القوى الطبيعية النامية  
وهي القوة التي تدخل غذا في اجزاء الجسم المغتذي فتتبدل  
في اقطاره الثلاثة اي في الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية  
اي نسبة تقطعها طبيعة ذلك الشخص فخرج ما يقيد المسمى  
لانه لا يكون زيادة في الطول والورم لانه ليس على النسبة  
الطبيعية بل خارج عن الجري الطبيعي وما يقال من ان  
قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت  
شجرة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زادت  
في عرضها ففسيه نظر لان الكلام في القوى الطبيعية وفيها  
يكون الزيادة بمداخلة غذا والافلاخفاء فانك اذا  
اضمت ووزجت بالشجرة قدرا اخر من الشجر حصلت  
الزيادة في الاقطار ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة  
بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سبل مفعول على لفظ المفعول

وذلك

وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم  
**قوله** ومنها المولدة احاي ومنها المولدة فهي قوة شانها  
تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات منتجة  
وذلك بان يفرز جزءا من غذا بعد الهضم التام ليصير  
الشخص اخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات  
المزاجية فيتمزجها بكميات بحسب عضو عضو ثم يقيد به  
الاستحالات الصور والقوى والاعراض الطارئة  
للتنوع الذي انفصل عنه البذر او جنسه كما في البغل  
والحقوقون علما هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث  
الاولى التي تجذب الدم الى الاشياء وتتصرف فيه الى  
الان يصير منها وهي لا يفارق الاشياء ويخص باسم  
باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المنى فيفصل كفيها  
المزاجية وتمزجها بكميات بحسب عضو عضو فتعين  
مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا و  
للعظم مزاجا خاصا وباطنة تعد مواد الاعضاء وتخص  
هذه باسم المفصلة والثالثة التي تقيد بتميز الاجزاء  
وتشكيلها على مقاديرها واولها وعضو بعضها عند بعض و  
كيفية تفاعلها وما يتعلق بينهما بات مقاديرها وباطنة  
تليس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء



وهذه تخفى باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعالها  
 انما يكون في المرحم وكلام القوم مترددا في ان المولدة اسم  
 للقوى الثلاث جميعا او للمفصلة وحدها اولها والمفصلة  
**معا** **قول** واضطربوا الى مكان كلامهم في باب القوى مبنيا  
 على اطرسوا لتجزيين دون القطع والبقين وقع مترددا  
 في عدة مواضع منها في الفاوية والثابتة والمولدة قوى  
 متعددة متغايرة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون  
 اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اختلاف اللات  
 والاستعدادات مثلا بفعل الفاوية النمو فيها اذا كان  
 الوارد في المخلل والتوليد فيما اذا صار صاطا لان  
 بصير مبنيا وحاصلا في الاثنين وبعض الافعال لها قوة او  
 ضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والالات  
 وزيادة الحرارة الفيزية ونقصانها وكذا تفاوت في  
 الطول بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى  
 التوليد دون التنمية ويبقى التغذية دون التنمية والتوليد  
 وما تقر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فاما هو  
 في الواحد بجميع الجهات ومنها ان الجامع لاجزاء البدن  
 اصل هو الى حفظ لها ام لا وهل هو نفس المولود ام غير  
 وان المولود لها الى تمام الشخص ما اذا كسر الامم ان الجامع

لاجزاء النطقة نفس الوالد بن ثم انه يبقى ذلك المزاج  
 في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس في انها تبصر بعد  
 حد وثم حافظته له وجامونة لاشرا لاجزاء بدن الجنين  
 نفس الوالد بن والى حفظ ذلك الاجتماع اول القوة  
 المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة وتلك القوة  
 ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب  
 الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء  
 ان النفس التي لكل حيوان هي جامونة اسطقات بدنه  
 وموافتها ومركبتها على ما يصلح معه ان يكون بدنها لها  
 وهي حافظه لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه  
 بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهوان  
 نفس المايوسين يجمع بالقوة الطازية اجزاء الخدائية ثم  
 يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى  
 ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصورتها  
 اننا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة  
 حافظه لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد  
 كاللؤلؤ المرحم بحسب استعدادات يكتبها هناك الى  
 ان يصير مستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ  
 المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها

طريقا الى اداء الغذاء ونقله عن  
 ابن سينا ان الجامع لاجزاء



الآن تلك المادة فيتمها وتكامل المادة بنسبتها أيا ما فيصير  
تلك الصورة مصدر مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال  
وهكذا إلى أن يصير مستعدة لقبول نفس كامل يصدر عنها  
مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيصدر عنها تلك  
الأفعال أيضا فيتم البدن ويكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول  
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبعه مدبرة  
في البدن إلى أن يحل الأجل وقد شبهوا تلك القوى في  
أحوالها من مبداء وحدوثها إلى استكمالها نقابا بحرارة  
بحرارة تحدث في فم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان  
الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجرم وبالتجرم يستعد لأن  
يشتعل نار أشبهت بالنار المحيورة فمبداء الحرارة الحادثة  
في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتداد تلك مبداء الأفعال  
النباتية وتجرم تلك مبداء الأفعال الحيوانية واشتغالها نارا  
كالناطقية وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر  
عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه  
من حد ما من نقصان الأمان الكمال واسم النفس  
واقع منها على الثلث الأخيرة فهي على خلاف مراتبها  
نفس لبدن المولود ونين من ذلك أن الطامع للأجزاء  
الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الياقوت وهو جاف فظها

والطامع للأجزاء المضافة إليها إلا أن يتم البدن والآخر  
المع والاطفال للمزاج هو نفس المولود ومنها أنه كيف  
يصدر هذه الأفعال المتقدمة المحركة على النظام المخصوص  
عن القوى التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا يتصور لها  
قدرة أو إرادة أو علم خصوصا إذا تأمل في الصور العجيبة  
والأشكال الغريبة والنقوش المتلفة والألوان المختلفة  
الموجودة في أنواع النبات والحيوان فإذ العقل لا يجاد  
بذعن لصدور تلك القوة التي سمونها بصورة وإن فرضنا  
كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب  
الاله في عدة مواضع باستناد جميع ذلك إلى الله سبحانه  
وأشار إلى دلالتها على كونه قادرا حكما وصانعا قديما  
والفلاسفة أيضا لما رجعوا إلى الفطرة السليمة صرحوا  
بان هذه القوى إنما تفعل ذلك بأذن خالقها القدير  
وموجودها الحكيم الجليل ومنهم من قال نحن نعلم قطعا أن ما في  
التفذية والتنشئة والتوليد من الحركات إلى أجزائها  
المختلفة ومن الالتصاقات ومن التشكيلات لا يصح  
بدون الإدراك وأن هذا الإدراك ليس للنفس الإنسانية  
فإن هذه الأفعال الأئمة في البدن والنفس غافلة عنها  
ويحدث حسا موحيا لليقين أن الحيوانات التي هي أيضا



لا يدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك  
 موجود اخر له اعتناء بهذه الانواع **قول** ويختص الطيور ان  
 الطيور ان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة وتسمى نباتية  
 نسبة الى النفس الطوية او الى النفس الناطقة لكونها  
 في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان  
 الطيور ان لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلزمه وبما يضره  
 وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب من الضار وطلب  
 باذراكهما والافتناء على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف  
 النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه موقوف  
 في موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ والاشئ فيكون قوة الادراك  
 والتحريك فيه ضايعا بل ربما يكون ضالما ثم كلامهم مشرود  
 في ان القوى النباتية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة  
 الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل  
 في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك  
 لان معرفة الاجناس والفصول وتبين الذاتيات و  
 العرضيات عسيرة جدا في الحقائق المدركة بالعيان  
 فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب  
 الاضافات والاعتبارات لكون الشئ مبداء التغير  
 في اخر ثم المدركة هي اطواس الظاهرة والباطنة لان الكلام

في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات  
 واما القوة النطقية المدركة للكلمات فبما في بحث  
 النفس وكل منها جنس او بمنزلة اجنس لقوى خمس وذلك  
 ظاهرة اطواس الظاهرة لما ان كل واحد يجد من نفسه تلك  
 الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة  
 فتثبت بالبرهان كما سيأتي ثم لا جرم للعقل باشتغال  
 حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ يمكن قد لا يوجد  
 لاستقاء شرط من شرائط الوجود **قول** فمن الظاهرة اللمس  
 من اطواس الظاهرة اللمس هي قوة تأتي في الاعصاب الى  
 جميع الجلد واكثر اللحم والنفاء من شأنها ادراك الحرارة  
 والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملانة ونحو  
 ذلك بان ينقل عنها العضو اللامس عند الملمسة بحكم  
 الاستقرار ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز  
 بين ما يجب دفعه وما لا يجب ثم الظهور على انها قوة واحدة  
 بهما تدرك جميع الملموسات كسائر اطواس فان اختلاف  
 المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل  
 بذلك على تعدد مبادئها ومنهم من قال انها اربع متغايرة  
 بالذات الحاركة بين الحار والبارد والحاركة بين الرطب  
 واليابس والحاركة بين الصلب واللين والحاركة بين اللين



والظن ومنهم من اثبت قوة خاصة يحكم بين الثقل  
 والخطيف **قوله** والذوق قوة احاد ومن اطوار الظاهرة  
 الذوق وهو قوة منبثقة في العصب المفروش على جرم اللسان  
 يدرك بها الطعم بمخاططة الرطوبة اللعابية المنبثقة  
 عن اللثة المسماة بالملحوبة بالمذوق ووصول الى العصب  
 ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق اوضده وبالمحنة  
 ينبغي ان يكون الرطوبة عادة الطعم في نفسها ليحيط بها  
 ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل  
 الاحساس **قوله** والشم قوة احاد ومن اطوار الظاهرة  
 الشم وهو قوة مودعة في الذائنتين التابنتين من مقدم  
 الدماغ الشبيهتين بحلمة الثدي يدرك بها الروائح  
 والظهور على ان ادراكها بوصول الهواء المتكثف كيفية  
 ذي الراجحة الى الة الشم وقيل يتجزأ انفصال اجزاء من  
 ذي الراجحة تحت لطف الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة  
 ورد بان القلبيل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة  
 الامكنة من غير نقصان في وزنه وجمه فلو كان الشم بالتجزؤ  
 وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك **قوله** والسمع قوة  
 احاد ومن اطوار الظاهرة السمع وهو قوة مودعة في العصب  
 المفروش في باطن الصماخ بها يدرك الاصوات بواطن

وصول الهواء المتكثف كيفية الصوت  
 الى الصماخ كما مر في بحث الاصوات **قوله** والبصر قوة احاد  
 ومن اطوار الظاهرة البصر وهو قوة مودعة في ملتقى  
 عصبتين مجوفتين تابنتين من مقدم الدماغ تتفاريان  
 حتى تتلاقيان وتتقاطعان نقاطا صليبا ثم تتباعدان  
 الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء اولاً وبالذات  
 وبثوسطها سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة  
 والظن والقيح واختلفوا في كيفية الابصار فقبل انه  
 بانطباع شبح المرئي في جزء من الطرفة يكون ذلك الجزء  
 زاوية مخروط مفروض قاعدة المخروط سطح المرئي وزاوية  
 عند الطرفة وقيل ان الابصار يخرج شعاع من العين على  
 هيئة مخروط رأسه يلي العين قاعدة تلي المبصر والادراك  
 التام انما يحصل من الموضوع الذي هو موضع سرهم المخروط  
 ثم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت  
 الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام  
 وقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر امتدت متفرقة  
 الى المبصر فوقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه من  
 البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على  
 البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج



من العين جسم شعاع دقيق كانه خط واحد مستقيم  
ينتهي الى المبرئ ثم يتحرك على سطحه عرصة سريعة جدا في  
طول المبرئ وعرضه فيحصل المادرك به وههنا مذهب  
اخر وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي  
بينها وبين المبرئ يتكثف بكيفية الشعاع الذي فيها  
ويصير ذلك انه في الابصار **قوله** وكل امارات اياها  
كحل من الانطباع وخروج الشعاع دلائل ظنية فلما اول وجه  
احدنا وهو العدة اذ العين جسم صفيق نوراني وكل جسم  
كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شيء كالمراة اما  
الكبرى ففروسيكية واما الصغرى فلما يشاهد من النور  
في الظلمة اذا حرك الممتبة من النوم عينه وكذا عند امرار  
اليدين على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر  
نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم  
قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين  
من النور في ذلك الوقت واذا انخفض احدى العينين شح  
ثقب العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهر نورانيا  
يملأه ولانه لو لا انصباب الارواح النورانية من  
الدماغ الى العين لما جعلت ثقب الابصار بمجوتين  
وهذا المعنى انه لما يفيد انطباع الشئ لا كونه الابصار

به وثانيها ان سائر اطوارها سائر انما يدرك بان ياتي صورة  
الطوس اليها لان يخرج منها شئ الى المحس فكذلك الابصار  
بانها ورد بانها تمثيل لما جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس زمانا  
طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان  
الصورة في حباله لا في عينه كما اذا انخفض العين ولثاني  
الابصار وجهه الا ان المصنف كثر منها اثنين احدهما ان من  
قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد  
لتفرق الشعاع في البعيد من كثر شعاع بصره مع غلظه كان  
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد  
رقعة وصفا ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت  
الحال وثانيهما ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا  
انفصل من عينه واشرف على انفه واذا انخفض عينه على  
السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه  
والسراج والحواس عنهما انهما لا يبدلان على المطلوب  
اعتر كونه الابصار يخرج الشعاع بل على ان في العين  
نورا ونحن لانكر ذلك ثم اطلق الابصار بحض خلق  
الله تعالى عند فتح العين **قوله** وما قبل ان يبعث الفلكا  
وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرطين يتبع  
حصوله بدونهما ويجب حصوله معها اما الاول فلما نتجد



بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط  
وروي بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه  
لو جاز عدم الابصار معها طارزا ان يكون بحضرتنا جبال  
شاهقة ورياض رائقة ونحن لانراها واللازم بقطعها  
وروي بانه ان اريد باللازم امكن ذلك في نفسه فلام يطلنا  
وان اريد الاحتمال والتجيز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه  
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلام لزوم قان ذلك  
من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط  
انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص  
او كونه الباصرة على القدر من القوة لا على حد اخر فوجه كما  
في الاخرة **قوله** او في حكم المقابلين بعين كما في رؤية الوجه  
في المرأة **قوله** ومن الباطنة اعطاء اسر الباطنة ايضا  
على حسب ما وجدناه محسوسا وان احتمل امكن غيرنا وما يقال  
انها مذكورة واما معجزة على الادراك والمذكورة اما مذكورة  
للمصور او للمعاني والمعجزة اما حافظة للمصور او  
للمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظة والمنصرف  
مذكورة باعتبار الاعانة على الادراك اما الحافظة المشتركة  
فهى القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة  
بالتأدي اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجه

احدا انما يحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما حكم  
بان هذا الاصغر هو هذا الطار او هذا اطلو او هذا المشموم  
وكل من اطواس الظاهرة لا يحضر عندنا الانواع مذكورة فلا بد  
من قوة يحضر عندنا جميع الانواع ليصح الحكم بينهما وثانيتها  
ان النائم او المريض كل لم ير شيئا ههنا صور اجزئية  
لا تحقق لها في الخارج ولا في شئ من اطواس الظاهرة فلا  
من قوة بها المتشابهة وثالثتها اننا شاهد القطرة النازلة  
بسرعة نظام متقبها والشعلة الجواله بسرعة خط متدبر  
وماذا ان الا لان لنا قوة غير البصر يرسم فيها صورة القطرة  
والشعلة ويبقى قلبا على وجه يتصل الارثامات البصرية  
المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع  
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابل **قوله** والاطبال  
اي ومن اطواس الباطنة اطيال وهي القوة التي تحفظ  
صور المحسوسات بعد غيبتها عن اطس المشترك ويدل  
على وجودها ان الصور اظاهرة في اطس المشترك قد يزول  
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان و  
قد يزول الا بالكلية بل بحيث يحضر باذن التفات وهو الذهول  
فلولا انهما مخزونة في قوة اخرى يستحضرا اطس المشترك  
من جهتهما لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعتراض بانه



لم لا يجوز ان يكون محفوظا في الحس المشترك ويكون الحضور  
والادراك بالتفات النفس والذهول بعده واجب  
بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل  
لان كلامهما حضور لصورة الحس في الحس المشترك من جهة  
الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس صارا  
ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواق في بل المشاهدة ارتسام  
من جهة الحواس والتخيل من جهة الطيال وفيه نظر طويلا ان يكون  
الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى  
قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ  
الا في القوة واحدة **قول** والوهم احاد ومن الحواس الباطنة  
الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في  
الحسوسات كالعداوة المعينة من زبد والمراد بالمعاني  
مالا يدرك باحواس الظاهرة فيقابل الصور اعترافا يدرك  
بها فلا يحتاج الى تعقيب المعاني بغير الحسوسات فادراك  
تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها  
مما لم يتبادر من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك  
وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على  
انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذام وجودها في  
الحيوانات العجم كادراك الشاة معز في الذئب بقي الكلام

١٤٥  
في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون له ادراك انواع  
الحسوسات لم لا يجوز ان يكون له ادراك معانيها  
ايضا **قول** والحافظة احاد ومن الحواس الباطنة الحافظة  
وهي للوهم كاطيال الحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة  
القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصورة  
**قول** والمتصرف احاد ومن الحواس الباطنة المتصرفه اي  
في الصور المتخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم يتكيب  
بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور ان  
له راسا او لا راسا وتصور العدو صديقا وبالعكس  
هي دأئالات كمن نوما ولا يقظة وبها يقتصر الحد الاوسط  
باستواضها في الحافظة وهي الحكيمة للمدركات والتميز  
والهيمات المزاجية وينتقل الى الضد والشبه وليس من  
شأنها ان يكون علمها منتظما بل النفس هي التي تستعملها  
على اي نظام تريد اما بواسطة القوة العقلية وصدنا  
او مع الوهمية وح تسمى مفكرة او بواسطة القوة الوهمية  
من غير تصرف عقلي وح تسمى تخيلية **قول** والمحل احاد قالوا  
للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول اصغرها  
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المتقدم الى البطن  
المؤخر وقد دال ضلال الحس المشترك بافة تعرض لمقدم



البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ  
 على انه محله وهكذا الدليل على كونه اطلقا في مؤخر البطن  
 الاول وكونه المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم  
 البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد  
 هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان  
 الواحد لا يكون مبدأ الكثير **قوله** والمحركة اجماعا المراد بالمحركة  
 اعم من الفاعلة للمحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية و  
 ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو  
 ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو  
 ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة هز ثنائيا  
 ان يقبض العضل بتجدد الاعصاب الى جهة مبداءها  
 لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا وينقص طولاً  
 او يبسطه باركانها الى خلاف تلك الجهة لينبسط العضو  
 المتحرك اى يزداد طولاً وينقص عرضاً والعضلة عضو  
 مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من  
 اطراف العظام يسمى رباطاً وعقبا ومن لحم احتش به الفرج  
 التي بين الاجزاء المتشنجة الحاصلة باشتباك العصب  
 والرباط ومن غشاء يحللها والعصب جسم ينبت من  
 الدماغ او النخاع ابيض لدن لين والاعطاف صلب

في الانفصال **قوله القول** في المجردات اجماعا الجوهر المجرد ان  
 لم يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فعقل وسياتي  
 والا فنفس وتنقسم الى فلكية واثانية وقد يطلق لفظ  
 النفس على ما ليس بمجرد بل مادي وهو ما يكون مبداءا لآثار النبات  
 كالغذية والتنمية والتوليد وتسمى نفسا نباتية او ما يكون  
 مبداءا لآثار الحيوان كالحس والحركة الارادية وتسمى نفسا  
 حيوانية ويجعل النفس الارضية اسمها لها والنفس الناطقة  
 الانسانية فيفسر بانها كمال اول قسم طبيعي آلهى حيوة  
 بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا  
 اول كسائية السيف المحمودة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا  
 كما ير ما يتبع النوع من العواض مثل القطع للسيف والحركة  
 للجسم والعلم للآلات والمراد بالطبيع ما يقابل الصناعي  
 وبالآلى ما يكون له قوى والآلات مثل الغازية والنامية  
 ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكلمات الثانية و  
 كلمات المجردات والاعراض وهيئات المركبات  
 الصناعية وبالآلى صور البساط والمعدنيات اذ ليس  
 فعلها بالآلات لا يقال قيدى حيوة بالقوة معن وذلك  
 لاننا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر  
 عنه جميع افعاله الحيوية والالم يصدق التعريف الاعلى التقدير



الاشائية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث  
يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف  
على الحياة ولا خفاء فان البساط والمعدنيات كذلك  
وقائدة هذا القيد الاسترازة عن النفس السماوية عند  
من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه الكواكب  
والافلاك الجزئية بمنزلة الات له فيكون جسمانيا  
الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية  
التي هي من افعال الحياة يكون دائما وبالفعل لا كما في عييل  
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل  
والادراك والحركة الارادية والنطق اعز تعقل الكليات  
فانها ليست دائمة بل قد يكون يحوي بالقوة واما عند من  
يرى ان لكل كورة نفا وانها ليست من الاجسام الالهية  
فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون **قول**  
والمعتمد انما اختلفت كلمة المتكلمين والفلاسفة في حقيقة  
النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل  
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والنجمة والغلبة  
اي الشهوة والغضب وقيل الاخطا الاربعة وقيل  
الدم وقيل نفس كل شخص من اجزاء الصلابة والنجمة  
في القلب وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب

في الاعضاء من طريق الشرايين الى العروق الضاربة  
او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى  
جملته البدن وجمهور المتكلمين على انها جسم مخالف  
بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نو راني علوي خفيف  
في لذاته نافذة في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ما الورد  
في الورد والنار في الفخ لا ينطرق اليه تبدل ولا اخلال بقاؤه  
في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت  
وكثير منهم على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر  
الاحرة وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص  
والبنية المحسوسة الى التي من شأنها ان يحس بها واختيار  
المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد  
في ذاته متعلق بالبدن متعلق التدبير والتصرف ومتعلقه  
اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبية المتكلمون في  
جوفه الايسر من بخار الفضا ولطيفة وبقيده قوة بها  
يسرى في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفوسه من القوى  
المدكوه في سبق **قول** لسا وجوه اهل اهل المتكلمون القائلون  
بكون النفس قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات  
اعز النفس هو بعبئة المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلية  
على الجزئية كقولنا هذه الحرارة حارة والحاكم بين الشئين



لا بد ان يتصورهما والمحرك للجزئيات جسم لنا نعلم  
 بالضرورة انا اذ المناسا النار كان المحرك طارتهما  
 هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الطيوانات  
 يدرك اجزئيات مع الاتفاق على ان لا تثبت لها نفوسا  
 مجردة وروبا لا نعلم ان المحرك له هذه الحرارة هو العضو  
 اللامس بل النفس هو اسطة ونحن لا نشاع في ان المحرك  
 للكليات واجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات  
 وللجزئيات بالآلات ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات  
 النفوس المجردة للحيوانات الاخرى اما جعل احاسانها  
 للقوى والاعضاء واحاسات الانسان للنفس  
 بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد  
 منا يعلم قطعا ان المشار اليه باننا وهو معنى النفس متصف  
 بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك  
 من خواص الاجسام والمتصف بخاصة اجسامهم والحواس  
 ان المشار اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة  
 لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدته ما بينهما من  
 التعلق فحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود  
 وكادراك الحسوس عند من يجعل المحرك نفس الاعضاء  
 والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن الثالث

انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على  
 السواء فلم يتعلق ببدن دون اخر وعلى تقدير التعلق جاز  
 ان ينتقل من بدن الى بدن وحي لم يصح القطع بان زيد الا  
 هو الذي كان باللامس وروبا لا نعلم ان نسبتها الى  
 الكل على السواء بل لكل نفس بدنه لا يليق بمزاجه واعتداله  
 الا تلك النفس الفائضة بحسب استعدادها الحاصل  
 باعتداله الحاصل الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب  
 والستة يدل على انها تنبئ بعد خراب البدن ويتصف بما  
 هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها  
 وكالتصرف حول الطيارة وككونها في قناديل من نور او  
 في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل  
 وكونها على طريق التمثيل **قوله** اصبح ابو جوده اى اصبح  
 القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامر  
 يتمتع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا  
 بالضرورة اما بيان كونها محلا لامر هذا شأنها فلانها  
 تتعقلها والتعقل انما يكون بجلو الصورة وانطباع  
 امثال المادى لا يكون بصورة لغير المادى ومثال ذلك اما  
 بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان  
 من جملة معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكنه



والجواهر المجردة وان لم يقبل بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل  
المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ثم لا يخفى في امتناع  
صلول صورة المجردة في المادى ومنها المعاني الكلية التي لا  
تفسر بصورة الشركة كالانانية المتناولة للزبد وغيره  
فانها لا تتنوع اختصاصها بشئ من المقادير والاضياء والكيفيات  
وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشئ المادى في  
الخارج بل يجب تجردنا عن جميع ذلك والالم يكن متناولة  
لما ليس ذلك والحاصل ان اطلول في المادى يستلزم  
الاختصاص بشئ من المقادير والاضياء والكيفيات  
والكلية تنافي ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن محلا  
لصور الكلية عاقلة لها واللازم بطورها منها المعاني التي  
لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك  
والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعال  
وهو محرم ومع ذلك فالملطوه هو وجوده لا ينفك حاصله لا الكثرة  
عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو  
واحد غير منقسم لزم ان يكون محلا للعقل غير جسم بل مجرد لان  
الجسم والاسمائي منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام  
اطال فيما يكون اطلول الذات المحل كحل السواد والحرارة والمقدار  
في الجسم لا لطبيعته بل بحقه كحل النقطة في الخط لتناهيها كحل

الشكل

الشكل في السطح لكونه ذات نهاية واحدة او اكثر وكحل المحاذاة  
في الجسم من حيث وجود جسم اخر على وضع مامنه وكحل الوحدة  
في الاجزاء من حيث هي مجموع وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان  
يجعل وجودنا ثلثة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت  
عاقلة للمجردات او للكليات او للبيانات والجلوبان  
بشيء هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند اخصم **قول**  
الثاني انها تدرك ذاتها اما الثاني من وجوه الاحتجاج  
على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا يمتنع وجودها للماديات  
وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة ببيان الاول انها تدرك  
ذاتها واللاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات  
وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما يصير قويا  
واقدر على الادراك والاشئ من القوى الجسمانية كذلك  
وهذا يمكن ان يجعل وجودنا احدا انها تدرك ذاتها واللاتها  
وادراكاتها والمدر كالجسماني ليس كذلك كالباصرة  
والسامعة والوهم والاطبال لانه انما يعقل بتوسط الاله و  
لا يمكن توسط الاله بين الشئ وذاته والاله وادراكاته  
وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن  
واعضائه وقواه بل تثبت او تزيد فان الانسان في  
سن الاخطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل

منها ان تعقل الشئ يكون بجلول صورته في العاقل لا بجلول  
بين العاقل والعقول ومنها ان النفس لو كانت مجردة كانت متصفة  
ولم يجز ان يكون اجودا او ضعيفا غير متقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها  
ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة متصفة بجلولها في  
المادى ولم يجز ان يكون اجودا او ضعيفا بالصورته التي اذا اخصت بوضع  
كانت ذلك الشئ بجلولها في جسم كذلك كما ان الشئ ايضا يختص بذكر  
ومقدار وكيفيته بجلولها في جسم كذا في الوجود والاضياء والكيفيات والقادير  
ولم يجز ان يكون في ذاته غير متقسم من الوجود والاضياء والاضياء  
ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته اطلالة  
في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون متقسما بانقسام المحل العاقل  
مع كونه الشئ غير منقسم لذاته ولا لجلوله في متقسم



من التمرن على الادراكات والتخضرار صور المدركات  
 وكذا عند توالي الافكار المتوالية الى العلوم مع ضعف الدماغ  
 بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضة  
 فلو كانت تعقلها باللات بدنية كانت تابعة لها في الضعف  
 والخلل ونالتهما انهما لو كانت من الماديات لو هنت  
 بكثرة الافعال والحركات لانهن شأن القوى الطبيعية  
 بحكم التجربة والقياس ايضا فان صور الافعال عن  
 القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال الموضوعات  
 كذا اثر الحواس في الحسوس في المدركة وتكون الاعضاء  
 عند تحريك غير ثابتة في الحركة والانفعال لا يكون الا مع تقاسر  
 يقهر طبيعة المنفعل وينفع عن المقاومة فيوهنه ويهترق  
 بان الوجود الثلثة اقناعية لا برتانية بل ازان يدرك  
 بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة  
 وكذا ما هو الة لها في سائر الادراك وان يكون كمال  
 القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة  
 والمزاج يجمع مع ضعف البدن او بعضه لا يلحق الاختلال  
 او بآخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر  
 القوى في الخلل والانفعال **ول** الثالث ان القوة  
 العاقلة لا يعجز لو كانت النفس الناطقة جوهر اساري

في جسم او عرضا حال فيه لنزوم ان يكون تعقلها لذلك جسم سواء  
 كان تلمس البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ والاعضاء  
 او غير واقع اصلا واللازم بطلان البدن واعضائه مما يعقل  
 تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه النزوم انه اما  
 ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة  
 او لا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور  
 اطارجة فان كان الاول لنزوم الما والوجوب وجود الحكم  
 عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها وصفاتها الحاصلة  
 لهما لا بالمقابلة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون  
 حصولها للنفس بعد المقابلة الى الاشياء المغايرة لها  
 لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا يدركها  
 داما بل حال مقابلة فقط وان كان الثاني لنزوم الثالث انه  
 لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دونه وقت كان ذلك  
 لحصول صورته لها بعد ما لم يكن واذا قد فرضنا النفس مادية  
 حاصلة في ذلك الجسم لنزوم كون تلك الصورة حاصلة فيه  
 فلنزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعني الصورة  
 المستمرة الوجود لذلك الجسم حاله في التعقل وعدمه والصورة  
 المنجذبة الة تحصل له حال تعقل النفس بآه وذلك مع  
 لاه صورتين متغايرتان ضرورة والاشئ في المتحدة



الماهية تمتنع ان يتغير من تغير المواد وما يجري مجراها ومبنى  
 هذا الاحتياج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة  
 بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة المدرك  
 عند المدرك والاطار ان لا يكون حضور الصورة العينية  
 لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى اشتراك  
 الصورة بل الى حصول اشتراك تلك الاضافة المخصوصة و  
 ايضا لا تماثل بين صورتين لان المنتزعة حالة في النفس  
 والاصلية في الجسم بل في مادة ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما  
 صورة لنفس واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما منتزعة  
 قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتمع  
 المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز وهما الامتياز  
 باقيا في جعلهما قائمين بنفس واحد لان قيام المنتزعة بواسطة  
 النفس بخلاف الاصلية على ما اطلق ان قيامها بمادة الجسم  
 وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وانه ذلك انما يلزم لو كان  
 حلول النفس في ذلك الجسم طول العرض في محله لا بطريق  
 مداخله الاجزاء **قوله** ثم النفس تماثلة اليها ذهب  
 جمع من قدماء الفلاسفة والاشاعرة الى ان النفوس  
 الحيوانية والانسانية متماثلة اي متحدة الماهية واختلاف  
 الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الالات هذا لازم

على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف  
 الا بالحوادث واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة  
 فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما يختلف الصفات  
 والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واجتقوا بان  
 ما يعقل من النفس يجعل حد لها معزوا حد مثل الجواهر المجردة  
 المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لانه مجردة  
 بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجوهرية ايضا  
 كذلك كقولنا الجواهر جسم اس متحرك بالارادة وانه ادعى  
 ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد وادى لانفسه  
 تفرض مفهوم بل ربما يحتاج الراضع بميز جوهري وقد يجتج بانها  
 مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت لفصول مميزة  
 كانت من المكبات دون الجردات والحوادث بعد تسليم  
 كون النفسية من الذاتيات ووجه العرضيات اذ التركيب  
 العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فلا يستلزم الجسمية  
 وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس  
 تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متماثلة  
 الاحوال بحسب مقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام  
 لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معاوان  
 لمعاونة الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجنونة



فما عارف منها استلف وما تنكر منها اختلف اشارة الى  
هذا وذكر الامام في المطالب العالوية ان هذا المذهب هو  
المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية  
سائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فقد قيل  
انه لم يقله قائل تصريحا واصلح هذا المذهب بان اختلف  
النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف هياتها بل لاختلاف  
اللامزجية والاحوال البدنية والاسباب الخارجية كانت  
الاشخاص المتفارقة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية  
متقاربة البنية الملكات والاخلاق والدرجة والقوة و  
الكرم والبخل والعفة والفجور والعكس واللازم بطا اذ كثيرا ما  
يوجد الامر بخلاف ذلك بل بما يوجد الا ان الواحد قد  
يبدل مزاجه جدا وهو على غير رتبة الاولى ولا خفاء في هذا  
من الاقناعات الضعيفة بل اذا كان يكون ذلك لاسباب  
اخر لا نطلع على تفصيلها **قوله** وانفقوا على ابديتها  
اي اتفق المتكلمون والفلاسفة على ان النفوس الانسانية  
باقية بعد فناء البدن وابدية ثم انها سواء جعلنا ما في  
مجردة او مادة حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار و  
انما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق  
الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى

بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر اشارة الى  
النفوس والاولاد في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد  
بالارواح النفوس البشرية او الجواهر والاولاد على ان المراد  
احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة  
فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة  
لم يكن ابدية واللازم بطا بالاتفاق على ما روجح اللزوم  
ان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول  
العدم بنا في الابدية لان معناه دوام الوجود وفيما يستقبل  
ورود بان ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى و  
ان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما  
انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادة لما من ان  
كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورود بمنع الملازمة فان  
ما قر على تقرير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث  
بل حلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته ووجه  
ارسطو وشيعة الى انها حادثة لوجهين احدهما انها لو كانت  
قديمة كانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطلة في  
الطبيعة وجه اللزوم ما سبق في ابطال التناسخ ولا يلزم  
ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتهدة بكمالها  
او متألهة بجزائها لانها فيكون في شغلها غلور وبعدها تسليم



ان لا معطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن او كما  
وكالات ولا تعلق بجسم اخر بان المرصد لاكتساب الكمال  
شغل فلا يكون معطلة وثانيها وهو العدة في اثبات الموط  
ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة  
او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن  
اما ان تبقى على وحدتها وهو بطل بالاتفاق والضرورة  
للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجاهالات  
واما ان يتكثر بالانقسام والتجزى وهو على المجرى و  
يزول الواحد وحصول الكثير وهو قول باطل وث لا الى  
الثاني لانها يزول اما بدوانها فيخص كل شخص ولا يوجد  
نفسان متماثلان والحضم يوافقنا على بطلانه واما يحمل  
فيها كالشعور بهو يات بها مثلا وهذا انما يتصور بعد التمايز  
ليكون الحال في هذه مغاير للحال في تلك فتعليل التمايز  
بذلك دور واما بالعوارض الحادثة وهو ايضا بطل لان  
اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة  
النفس هي البدن ولا بد في الازل لان المركبات العنصرية  
حادثة وفاقا لو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان  
اطاعة الهالكه فتمايز في الازل باجدا قديمة لا يتصور  
الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت



بطلانه على سبيل قول ثم هي مع البدن اجماعا نفس تعلم  
بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى يدبر  
امرء وان ليس لها تدبير وتصرف في بدنها اخرى فانفس مع البدن  
على التمازى ليس لبدن واحد الانفس واحدة ولا بتعلق  
نفس واحدة بالابدان واحد اما على سبيل الاجتماع فقط  
واما على سبيل التبادل والانتقال من بدنها الى اخرى فلو جهدين  
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة  
اليه من بدنها اخرى لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن  
لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بوجودها  
التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم بطل  
قطعا وثانيها انه لو انتقل نفس الى بدنها لزم ان يجتمع فيه  
نفس منتقلة وحادثة لا حدوث النفس عن العلة  
القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل لمعنى البدن  
وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد  
في القابل يجب حدوث النفس فيقرر من لزوم وجودها  
المعلول عند تمام العلة **والثاني** وغاية مثبت التناسخ سحينة اجاب  
بغير ليس للتناسخ دليل معتد به وغاية ما يمكن ان يقال في اثبات  
التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة  
الى جسم اخر انسانا او غيره وجهان الاول انها لو لم يتعلق



كانت معطلة ولا معطلة في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة  
 الثاني انهما يجوبان على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا  
 بالتعلق لانه ذلك شأن النفس والاكالات عقلا  
 لانفسا وروبا نزيها كما ان الشيء طالبا كماله ولا يحصل  
 له الا بالاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها الشبه  
 البديل وقد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان  
 نسخ بعض الكفار قدوة وجنازير ولفسهم الى ابدان  
 حيوانات اخرى والمعاد الجسماني رد لنفوس الكمال الى ابدان  
 اخرى انية للقطع بان الابدان المحسوسة لا تكون الابدان  
 الهالكه بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع واطواب  
 ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان  
 تتعلق في الدنيا بآبدان اخرى للتدبير والتصرف والاكتساب  
 لان تبدل صور الابدان كما في المسخ او يجمع اجزا منها  
 الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس كلمة المعاد على  
 الاطلاق وكما في احباء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص  
 ثم ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس  
 بآبدان اخرى في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انه حكايه  
 لا بعضه كما شربته فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص  
 الفاطمية من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك لانهم

ينكرون

ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار  
 والى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون  
 المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها  
 بكمالاتها والنار عن تعلقها بآبدان حيوانات اخر تناسبها  
 فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذرة  
 بما يلقي فيها من الذل والهوان مثلا تعلق نفس طير بصن طير  
 والسارق بالفار والمحب بالطاوس والشرير بالكلب  
 ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي ينزل  
 من بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يندى نفس  
 طير بصن من تعلق ببدن خنزير ثم الى مادونه في ذلك حتى ينتهي  
 الى النمل ثم يتصل بعالم العقول عند رول تلك الهيئة بالكلية  
 وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام  
 السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل  
 بعالم المجرودات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل  
 المتعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في  
 ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فمظاهر الظلم انبثا  
 والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة  
 فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابد الكوة الشقاوة في الغاية  
 وبعضهم يتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجرودة **قوله**



ثم الثابت بالشرع ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس  
المغايرة له مجردة كانت او مادية اي جسماء لا فية لا كونها  
مدبرة له متصرفه فيه لا يقتصر فناءها بفناءه لكن مجرد ذلك  
لا بد ان يكونها باقية البتة فلذا اوجب في ذلك الدليل وهو  
النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي الكثرة  
والظهور بحيث لا يقتصر الى الذكر واما الفلاسفة فزعموا  
انه يمتنع فناء النفس لو جهل احداهما انها مستندة الى علته  
قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط فساد  
هو المزاج الصالح فلما تكون ازلية لكنها ابدية لانه ذلك شرط  
للحدوث وانه البقاء وعليه منع ظاهر وثابتها انها لو كانت  
قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء  
وقوة الفناء وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون كلهما  
واحد الان محل قول الشيء يكون باقيا فحينئذ موصوفاه وحي  
انه يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفناء والفساد  
والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها  
محل لقوة الفناء او شتملة عليه فلا يكون هي ولا شيء  
من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك  
للصور والاعراض يكون القابل هو المادة الباقية فان قيل  
قوة الفناء هي انكاز العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجودا محلا

اجب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع  
وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري **فصل**  
مدرک اجزاء ثبات عندنا النفس اجماعا لا نزاع في انه مدرک  
الكلمات من الانسان هو النفس واما مدرک اجزاء ثبات  
على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وذلك لانها تحكم  
بان هذا الشخص من افراد الانسان الكل وان لبس هذا  
النفس وانه هذا اللو غير هذا الطوم وانه هذه الصورة  
الطبيعية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي  
والكل اذ بين اجزاء ثبات والحاكم بين الشئيين لا بد ان  
يذكرهما فالمدرک من الانسان طبع الادراكات شئ واحد  
وعند الفلاسفة الطواسل لوجه الاول ان قاطعون بان  
الابصار للباصرة والسمع للسامية وليس فعلي قوة واحدة  
وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثاني  
لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامية والدوق  
للاذنية وكذا جميع الطواسل الظاهرة والباطنة لما كانت  
الاذنية في محال هذه القوى توجب الاذنية في هذه الافعال  
كما لا يوجبها الاذنية في الاعضاء الاخر واللازم بطا بالتحربة  
الثالث لو كان التحنيل للنفس للقوة جسمانية لمامكن  
تحنيل ذات لاو متاع وانما دليل امتناع ارتسامها في مجرد



وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارثام ولا يخفى اننا  
اذا جعلنا القوى الجسمانية الالات للاحاساس وادراك الحركات  
والمحرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء، ان رفع  
نزاع الفريفيين فظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكال  
وهو انه يقتضي ان لا يبقى للنفس ادراك الجبريات عند  
فقد الالات والظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس  
بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض  
جزئيات احوال الاصباء سيما المدنن كان بينهم وبين الميت  
تعارف في الدنيا ولهذا يتفق بزيارة القبور والاستعانة  
بنفوس الاضياع من الاموات في استنزال الطيرات و  
استوقاف الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا بالبدن  
وبالتربة التي دفنت فيها فاذا اراد اهل تلك التربة وتوجهت  
نفس تلقا نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاته وافاضا  
**قوله فصل قوة النفس** قوة النفس باعتبار تأثيراتها في قوتها  
من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا  
نظريا ومشهور ان مراتبه اربع لانه اكمال واما استعداد  
تلك الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف هو محض  
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا بسيولا لانيات شبيهها  
بالسيولي الاول العالي في نفسها عن جميع الصور القابلة

لذا ذكره المحقق في شرح المقاصد

لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها  
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا  
بالمملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة  
الامى المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس  
في ذلك اخلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد  
والقوى وهو الاقترار على استحضار النظريات متى شاء  
من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر  
بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب  
وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه  
من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة  
بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستقدا اي  
من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة  
الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبة اليها نسبة الشمس  
الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم في هذه المذكورات  
اسما لهذه الاستعدادات والكمالات والنفس باعتبار  
اتصافها بها او لقوى في النفس اي مباديها **قوله** وباعتبار  
تأثيراتها في البدن اي وقوة النفس باعتبار تأثيراتها في البدن لتكميل  
جوهره وانه كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة  
ان البدن انه لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا



وهي قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات  
 والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالمطبخ  
 للتجار وتمييز مصاطم التي يجب الاتيان بها من المفلس  
 التي يجب الاجتناب عنها ليستقيم بذلك امر معاشه ومعاودة  
 وبالجملة هي مبدء حركة بدن الانسان الى الافاء على الطبيعة  
 الخاصة بالروية على مقتضارها، تخصها متلاحقة ولها مناسبة  
 الى القوة الشروعية ومنها يتولد الضحك والحج والبكاء ونحوها  
 ونسبة الى الطواسر الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور  
 مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة القوى النظرية وهي  
 ان افاعيل اعز اعماله الاختيارية تنبعث عن ارادة جزئية  
 يستند الى ارادة كلية تستبطن مقدمات اولية او تجربية  
 او عرفية او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثلاً يستبطن قولنا  
 بطل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بطل  
 الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم بان هذا الدرهم ينبغي  
 ان يبطل لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى  
 بطله فيقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق **قوله** ويتفرع على  
 الاول ما ينبغي ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات  
 واحكامها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي تحل عليه في نفس الامر  
 بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمه نظرية وكما ان القوة العملية

القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه  
 العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمه عملية  
 ونسبوا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس  
 من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علماً وعملاً الا انه كثيراً ما  
 وفيت الباطل والضلالة في شأن الكمال وفي كون الاشياء  
 كما هي والامور على ما ينبغي لنزول الاقتداء في ذلك بمن شئت  
 بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الدعاء وكانت  
 الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا يجوز مجرد الاحكام  
 العملية بل بمعنى معرفة النفس بالها وما عليها والعمل  
 بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة  
 المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى  
 خيراً كثيراً هو الفقه فانه اسم للعلم والعمل جميعاً وقد قسم  
 الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية  
 لانها ان كانت علماً بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا  
 فعلية وغايتها العمل وتخصيل الخير والافضلية وعمل  
 وغايتها اذراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسم الاول  
 الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والاراضي والطبيعي  
 والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة  
 المدنية لان النظرية ان كان علماً باحوال الموجودات



من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي  
وان كان من حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي  
كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يقتضيه المألوف  
في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا تتعلق بها  
لاقواما ولا تصورا فاللهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد  
الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق  
بذلك والحكمة العملية ان تعلقت بآراء يتنظم بها حال  
الشخص وكما انفسه فالحكمة النظرية والافان تعلقت  
بانظام المشاركة الثانية الخاصة فالحكمة المنزلية  
او العامة فالحكمة المدنية والسياسية **قوله** واصول  
الاخلاق الفاضلة هي للانسان قوة شهوية هي مبداء  
جذب المنافع ودفع المضارمة الماكل والمشارب وغيرها  
ويسمى القوة الشهوية النفس المارة وقوة غضبية هي  
مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع  
وتسمى القوة السعوية والنفس اللوامة وقوة نظمية هي  
مبداء ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب  
والتمييز بين المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال  
حركة الاولى العفة وهي ان يكون تصرفات الشهوية على  
وفق اقتضاء النظرية ليسلم عن ان يتعبد بالرهوى

ويستحقها اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة و  
التهور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف  
تفريط هو التخلو اي السكون عن طلب ما رخص فيه  
العقل والشرع من اللذات ابشار الاخلية ومن اعتدال  
حركة الشهوية الشجاعة وهي انقيادها للنظرية ليكون  
اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور  
الربانية ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على  
ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي التردد على ما لا ينبغي ومن  
اعتدال حركة النظرية الحكمة وهي معرفة الحقائق على  
ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجبرة و  
هي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف  
تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف  
عن اكتساب العلوم قالا واساط فضائل الاطراف  
رذائلها اذا مترجت الفضائل حصل من اجتماعها  
حالة متشابهة فهي العدالة فاصول الفضائل العفة  
والشجاعة والحكمة والعدالة وكل منها شعب وفروع  
مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة **قوله**  
فصل في العقل والاحجيت الفلاسفة على وجوده بوجوه  
احد ثا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون حيا لانه لو كان



جسما وهو مركب من الهوى والصورة لزم صدور الكثير  
 عن الواحد الحقيقي وهو لا يجوز ان يكون هوى او  
 صورة لانه لو كان احدهما وكل منهما لا يوجد دون الآخر  
 لزم فاعلية احدهما للآخر وهو اما الهوى فلان  
 شأنها القبول دون الفعل والصورة فلانها انما يفعل  
 بمشاركة الهوى فيلزم تقدمها على نفسها ولا يجوز  
 ان يكون عرضا لانه لا يمكن بدون المحل اما معلول للعلّة  
 الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض  
 والمحل عن الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء  
 على نفسه ولا يجوز ان يكون نفسا لانها تتوقف في التاثير  
 على البدن وهو اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او التفسير  
 فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امر خارج وجوده  
 عن العلّة الاولى واجباده للمعلول الثاني وما ذاك الا  
 العقل لان الجسم كافيه في الكثرة لا يصلح معلولا للعلّة  
 الاولى وغيره لا يصلح علّة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه  
 للعلّة يقتصر على ذاته خارج عن ذاته فان كان  
 معلولا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلّة  
 الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علّة اول  
 الاجسام يجب ان يكون عقلا والاك كان اما واجبا فيلزم

فالمحل

صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه  
 اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فخطا واما اذا كان نفسا  
 فلان فعلها مشروط بالجسم والاك كان عقلا لانفسا  
 فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما  
 الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة  
 او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومحمولهما  
 جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول  
 جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض  
 على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لان امتناع صدور  
 الكثير عن الواحد ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب  
 مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نعم  
 ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يأخذ الامور المذكورة  
 لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر  
 عنه المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات  
 بواسطة ولا نعم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا  
 لما بعده بلوازا ان يكون واسطة وجب يجوز ان يكون اول  
 ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة  
 البدن او اجزاء الاخرى الجسم ولا نزاع في جواز صدور  
 الكثير عن الواحد عند اختلاف اجهات والاعتبارات



ولا نعلم ان النفس تتوقف على البدن لان الحركة الطبيعية  
 في فائضها بل في ادراكها **قوله** وبان دوام حركاتها  
 هذا ثالث وجوه الاحتياج على ثبوت العقل بقرينه  
 ان حركات الافلاك ارادية لانها ليست طبيعية  
 لان الحركة الطبيعية يكون عن حالة منافية الى حالة ملائمة  
 فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان تكون  
 مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهر وبعده  
 بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال لافترس لانها  
 انما تكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا فتعبر  
 ان تكون ارادية فتكون لمط اما محسوس او معقول  
 والاول بطلان طلب المحسوس اما يكون للجذب او  
 للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب  
 وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه للاحوال لا يتغير  
 من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو  
 ان يكون المطع معقولا وذلك المطع معشوق لان دوام  
 الحركة انما يكون لفراط طلب يقتضيه حجة مفردة في العشق  
 فالعاشق الطالب اما ان يريد بنبذاته او بنبذ صفاته  
 او بنبذ شبيهها والامكان له تعلق بالمعشوق والاولان  
 باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة

فيلزم انقطاع الحركة لا متناه طلب ا حاصل وهو محال لانها  
 علته وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن  
 حصول ما بهد اشانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المح  
 على ان نيل الصفة محال لا متناه زوالها عن محلها فتعين  
 الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق لا يجوز  
 ان يكون شبيها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب  
 ا حاصل بل شبيها غير مستقرا شبيها بعد شبه بحيث ينقضي  
 شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب  
 الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فتبين ان  
 ان المطع حصول مشابهاة غير متناهية يحصل على  
 التدرج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة  
 فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية  
 يتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة  
 الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو  
 بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول  
 شبه ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد و  
 الفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات  
 ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم يختلف الحركات  
 فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول اعترض



عليه بان لا يتم وجوب دوام حركة السماء وانتفاع انقطاعها  
ولا يتم ان طلب المحسوس لا يكون الا لا يجذب او الرفع لم لا يجوز  
ان يكون لمعترضة او التشبيه او غير ذلك ولا يتم استحالة  
الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه  
اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا يتم ان يلزم من عدم  
نبذات المعشوق احواله حصول اليأس والامن بنبذ  
انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجا او يكون المعشوق  
احواله امر غير قار في حفظ نوعه يتعاقب الافراد كما ذكرتم  
في الشبه ولا يتم ان المعشوق الموصوف بصفات كمالية  
غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على  
الاجتماع دون التعاقب **قول** وزعموا انها لا يكون اجزاء  
بشيرة الاحكام تنفر على اثبات العقول المجردة منها انها  
ليست اقل من عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله  
كيف ولا قطع باحصار الافلاك الكلية في التسوية بل  
يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الشوايت  
افلاك كثيرة وان يكون كل الشوايت في فلك واحد ولو سلم  
فيجوز ان يكون لكل الافلاك اجزائية عقلية بمرامه ويتشبه  
هو بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما يصير مشرق مع  
كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل

وهكذا الى الاخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول  
المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير بهر ام  
عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية  
من تجدد الأوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول المتأثير و  
اخفاقة الكمالات لا النصف الذي للنفوس مع الابدان  
ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق ببلوة  
يحل فيها كالصور والاعراض ومنه يتعلق بها كالتفكير والعقول  
مبارة عن ذلك ومنها ان كلام العقول نوع مختص بشخص  
لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما  
يكتسبها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل  
لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة  
تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع  
والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها وجميع الكليات اما  
لذواتها فلانها خاضعة بما هيها عند ذواتها المجردة وهو  
معنى العقل اذ لا يتصور في عقل الشيء لنفس حصول المثال  
المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل  
لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق العنصرية المانعة  
من العقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره  
من الكليات لان الصور العقلية ليست متعانة بل متقاربة



وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يقف  
صحة المقارنة على حصولها في جوهر عاقل لان ذلك متاخر  
عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امکان الشيء على حصوله <sup>فقط</sup>  
صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجرى وسائر  
الكليات ثابتة عند حصول المجرى في الاعيان فيثبت صحة  
نقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرى وحصولها عنده  
وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل فاما فتكون علة  
عاقلة لذواتها وجميع المعقولات ومنها انها مبادى النفوس  
والاجرام لان مبدء النفوس كلها لا يجوز ان يكون هو الواجب  
لان النفوس لا يكون الاعم الاجسام فلا يصدر عن  
الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزاؤها  
واحوالها لانها انما بفعل بمشاركته الوضع فلا يؤثر فيها  
لاوضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدء القريب  
لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسيم اجزائه  
واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما بفعل  
بواسطة الجسيم فتعين العقل ومنها ان مبدء النفوس كلها  
من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز  
ان يكون هو الواجب لانه النفوس لا تكون الاعم الاجسام  
فلا يصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام

واجزائها واحوالها لانها انما بفعل بمشاركته الوضع فلا يؤثر  
فيها لاوضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدء القريب  
الذي يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض  
وبهذا تبين ان المبدء القريب لكلية الاجسام لا يجوز  
ان يكون هو الواجب ولا الجسيم واجزائه واحواله لا نفس  
لانها من حيث هي نفس انما بفعل بواسطة الجسيم فتعين  
العقل ثم انك ضمير بابتداء هذه الفروع على مقدمات  
فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التبيين <sup>وهو</sup>  
ويصدر عن الاول انك اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب  
الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد  
سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا  
ولا شك ان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا في نفسه  
عنه باعتبار وجوده عقل ثانيا وباعتبار وجوبه بالغير فلكي  
وباعتبار امكانه جسم فلكي استنادا للاشرف الى الاشرف  
وهكذا من العقل الثامن عقل ونفس فلكي الى اخر ما ثبت  
بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل  
الاخير بمجموعة الاوضاع والحركات واعلم انه لما ثبت عندهم  
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكره طريقا في  
صدور الكثير عن الواحد على انه احتمال ارجح في نظرهم من



من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان وكذا ذلك علما  
مستقلة بل اعتبارات وحيثيات يختلف بها احوال  
العلل الموجودة **قوله** وزعموا ان الملائكة اي الفلاسفة  
زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس العقلية ويحصر  
باسم الكروبيين مالا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير  
والقاتلون من الفلاسفة باطن والشياطين زعموا ان  
ان الجن جوهر مجرد لها تصرف وتأثير في الاجسام الغضرية  
من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بايديها والشياطين  
بها القوى المخيلة في افراد الانس من حيث استيلائها  
على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب  
المكالات العقلية الى اتباع الشهوات واللمذات  
الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد  
مفارقة ما عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت  
خيرة مطبوعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة  
باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانها  
في الغواية فهم الشياطين وباجلة فالقول بوجود الملائكة  
والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء وتطرق بكلام  
الله وكلام الانبياء وحكي شاهدة الجن عن كثير من العقلاء  
وارباب المكاشفات في الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل



الاثبات بها بالاولوية العقلية **قوله** وان لكل فلک روحا  
اي يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلک  
روحا كليا يدبر امره وينشعبت ارواح كثيرة مثلا للعرش  
اعز الفلك الاعظم روح يرى اثره في جميع ما في جوفه يسمى  
النفوس الكلية والروح الاعظم وينشعب منه ارواح كثيرة متعلقة  
باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر بدن الانسان  
ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو  
على هذا يحل قوله في يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى  
وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا  
سائر الافلاك واشتوا الكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول  
الشمس تلك الدرجة وكذا الكل من الايام والساعات والنجار  
والجبال والمفاوز والعمارات والانواع النباتية والحيوانية  
وبغير ذلك على ما ورد في ان الشرع من ملك الارزاق وملك  
الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك  
وباجلة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس يدبره فقد  
اشتوا الكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره ويسمى  
بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الافات والمخافات  
ويظهر اثره في النوع يظهر اثر النفس الانسانية في الشخص وقد  
دلت الاخبار الصحيحة على كثرتهم جدا كقوله عم اطل السماء



وحق بها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفي ملك ساجد  
 او راع **قوله** وعندنا الملائكة ارج وعندها على سمعهم مقلقة  
 ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة هم  
 اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة  
 كاملة في العلم والقدرة على الاعمال الشاقة شأنها الطاعات  
 ومسكنها السموات هم رسل الله الى الانبياء وامناؤه  
 على وجه يسجد الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله  
 ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية  
 تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المطيع  
 والعاص والمؤمن والكافر والشايطين اجسام نارية شأنها  
 القاء الناس في الفناء والقواية بتذكير اسباب المعاصي  
 والذات وانها منافع الطاعات وما اشبه ذلك على  
 ما قال تعالى حكايه عن الشياطين وما كان في عليكم من سلطان  
 الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قبل  
 تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعه الا ان  
 الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهواء  
 وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من  
 الاعتدال بل على قدر صلابه غلبة احد النام فان كانت الغلبة  
 للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية

قال الما والاولا ثم

قال الهواء اول النارية قال النار طيس لهذه الغلبة  
 حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات  
 ثم انه لا يتعظم ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال  
 اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فقط  
 جواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال وفي  
 البعض اما على القول بالاجاب فليجوز ان يكون فيهم  
 من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار  
 دون البعض وفي بعض الاحوال وفي البعض او يظهر او  
 احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشا والجلباب لهم  
 فيبصرون ثم ما يرد على الكلام في باب من الابواب قد اعرض  
 المصنف عنه مخافة الاطراب والله الهادي لطريق الصواب  
 واليه المرجع والمآب **قوله باب** في الالهيات اى البيا  
 الخاسر في الالهيات الى المباحث المتعلقة بذات  
 الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز  
 افعاله واسماؤه فنقول فنقول في اصول اثبت الاول منها على تقرير  
 الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق انه ذات بخالف  
 سائر الوجودات طريق اثبات الواجب عند الحكماء انه  
 لا شك في وجود موجود فانه كان واجبا فهو المرام وان كان  
 ممكنا فلا بد له من علته بهما يتخرج وجوده وينقل الكلام اليه



فاما ان يلزم الدور والتس وهو محال او ينتهي الى الواجب  
وهو المطلق وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم ولا  
شك في وجود الطارث وكل حادث في الضرورة له محدث  
فاما ان يدور او يتس وهو محال واما ان ينتهي الى القديم لا يقتصر  
الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب فكلما الطريقين مبنى على  
امتناع وجود الممكن او الطارث بلا موجب وعلى استحالة الدور  
والتس والمتكلمون لما لم يقولوا بقديم شئ من  
الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد  
عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الطوارث من غير بداية  
كالحركات والاضاع الفلكية اما ولا فلما مر في مسألة حدوث  
العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعوقات دون العلل  
الموجودة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم  
انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف  
على امتناع التسريح بل ما رجع بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات  
موجود لا يقتصر الى الغير دفعا للدور والتس ولا معنى للواجب  
سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب  
وامتناع العدم الا على تقدير بطلان التسريح بل ما رجع والى  
جائز ان يكون المستغنى عن الغير بوجده تارة وبعدمه اخرى من  
غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق

ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال  
الدور والتس بل يقال لو لم يكن في الموجودات واجب  
لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو  
محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن  
مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو معنى التس وان اريد  
بمجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علمتها  
ليست بنفسها ولا جبرها منها بل خارجا عنها وذلك احد  
ادلة ابطال التس كذا قال المصنف في شرح المقاصد ورده  
بعض الفضلاء بان هذا ناش من عدم الفرق بين اللزوم  
من الله الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه بين قوله  
وقد شاع في الكتاب الالهى ان قد سبقت الدلالة على  
وجود الصانع بالبرهان القطعي وهما يشيران الى وجوده افنية  
بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك  
والكواكب والعناصر والتركيبات المعدنية والنباتية  
والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح  
الاستدلال بذواتها وصفاتها لا بمكانها وحدوثها على وجود  
صانع قديم قادر حكيم فباني اربعة طرق هي الشائعة فيها  
بين الجمهور واشهر اليها في اكثر من ثمانين موضع من كتاب  
الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض



واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع  
الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاجابه الارض  
بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب  
المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون و  
كقوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات  
بأمره وكقوله تعالى سترهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم و  
كقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق  
السموات والارض واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات  
من مواضع الارض والسموات والارض والسموات والارض والسموات  
والكواكب وحركاتها واوراقها والاحوال المتعلقة  
بها وبالعلم الاسفل من طبقات العناصر وعزائب امتزاجاتها  
والانوار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات  
والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به  
علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على افتقار  
الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به  
الفطرة وان فاعل العجائب والعزائب على الوجه الذي  
الوافق الاصل لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك  
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهر ارواحيا من  
جبلته الممكنات دون الواجب تعالى ونقدس فاعلم

انه يعلم باطوار التجنين ان الصانع لمثل هذا لا يكون  
الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون  
وجوده لذاته فيكون الليل من الاقناعات والاشياء  
منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين **قوله**  
ثم اطلق احوال ان الواجب تعالى يخالف الممكنات  
في الذات والحقبة اذ لو تماثلوا امتاز كل عن الآخر بخصوصية  
فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات  
فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم  
التركيب المتماثل للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات  
الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم به  
ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض  
كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقبة  
يشتركان في مطلق الوجود والواقع عليهما وقوع لازم خارجي  
غير مفهوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود مع صحة التقسيم  
الى الواجب وغيره ومن الجوزم به مع التردد في الخصوصية  
ومن تمام اطراف الوجود والمعدوم لا تنفصل الا اشتراك  
مفهوم الذات وصدق على جميع الذوات من غير دلالة  
على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض  
المشككين من ان ذات الواجب يماثل سائر الذوات



وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجب الذي  
 قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة  
 او بحالة خاصة تسمى بالالهية الموجبة لهذه الاربعة تمسكا  
 بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض  
 وقد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي  
 وابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود  
 لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم  
 ابد او ازل او بعض المتكلمين لما اقتضوا في البيان على  
 ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا  
 افقروا الى اثبات كونه ازل يا ابد يا فينوا الا اوليائه  
 لو كان حادثا لكان له محدث وتوالت في بان القديم  
 يتمتع عليه العدم لكونه واجبا او مستمرا بطريق الايجاب  
 لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم  
**قوله** فصل في التنزيهات اي اى سلب ما لا يليق بالواجب  
 فمنها نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين  
 او اكثر ويوجب اجزائيات بان يكون الموجود واجبين  
 او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل مركب محتاج الى  
 اجزاء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير يمكن لان ذاته من  
 دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير

فاعلاله خارجا عنه واستدل على امتناع تعدد الواجب بانه  
 لو تعدد فالمتعين الذي به الامتياز اما نفس المهمة الواجبة  
 او جزئها او لازمها فلا تعدد او امر منفصل فلا وجوب بالذات  
 لامتناع احتياج الواجب في ذاته وتعيينه الى امر منفصل  
**قوله** ولا يوقع ما قصده اج شروع في طرق المتكلمين  
 فمنها انه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالهية  
 من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى الجاد  
 مقدور معين حركة جسم معين في زمان معين فوقع  
 اما بان يكون بهما موطا فيلزم عدم استقلال كل منهما بالقدرة  
 والارادة والتقدير خلافا او يكون بكل منهما فيلزم تواردهما  
 عليتين مستقلتين على معلول واحد شخصي او يكون باحدهما  
 فيلزم التخرج بلا مرجح لان مقتضى اللقادرية ذات الاله  
 والقدورية امكن امكن فنسبة الممكنات الى الالهيين  
 المفروضين على السوية من غير رجحان ومنها انه لو وجد الهان  
 بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امر حركة جسم مثلا  
 فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول  
 فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع  
 مرادها وهو لا يستلزم اجتماع الضدين او لا يقع مراد  
 واحد منهما وهو لا يستلزم عجز الالهين الموصوفين



يكمال القدرة على ما هو المفروض ولا يستلزمه ارتفاع الضدين  
 المفروض امتناع خلوا على غيرهما كحركة جسم مسكونه في زمان  
 معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال استلزامه عجز  
 من فرض قادر حيث لم يقع مراده والتبرج بل ما يرجح واما  
 الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن  
 في نفسه لئلا يرد الضد وهذا البرهان صحيح يسمى برهان التماثل  
 ومنها انه لو وجد الهان فان اتفاقا على ايجاد كل مقدور  
 لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التماثل اعني عجزهما  
 او عجز احدهما مع التبرج بل ما يرجح ومنها ان بعثة الانبياء  
 وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز  
 التمسك بالادلة السبعية كالنصوص القطعية من كتاب  
 الله تعالى ذلك وهي كثيرة وكما جماع الانبياء على الدعوة  
 الى التوحيد ونفي الشرك وما قيل ان التعدد يستلزم  
 الاحكام لما عرفت من ادلة التوحيد فالحال لم يعرف الله  
 تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت  
 اثبات السوء والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام  
 الوجوب الوحدة لا استلزام معرفة معرفتها فضلا عن  
 التوقف ومنها الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ  
 والعلم به وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا

اشارة الى برهان التماثل فان اريد بالف عدم التكون  
 فتقديره انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لا يكونان  
 اما مجموع القدرتين او بكل منهما لو باصدهما والكل بطا اما الاول  
 فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مروا ان  
 اريد بالف اذ اخرج عما هما عليه من النظام فتقديره انه لو تعدد  
 الاله لكان بينهما التنازع والتعالب وتميز صنع كل واحد  
 الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا  
 الانتظام الذي باعتبار صائر الكل بمنزلة شخص واحد  
 يحتل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتيب الآثار **والله**  
 والمشركون هم الثنوية ايا المشركون طوائف منهم الثنوية  
 القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الجزات وظلمة  
 هو مبدأ الشرور وفادة لانها عرسان فيلزم قد يلزم  
 وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعار  
 فانهم قالوا النور في عالم قادر في جميع بصير ومنهم المجوس  
 القائلون بان مبدأ الجزات هو يزدان ومبدأ الشرور  
 هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث  
 من يزدان وشبهاتهم انه لو كان مبدأ الجزات الشر واحد لزم  
 كون الواحد خيرا او شرا او هومح والاطواب منع اللزوم  
 ان اريد بالجز من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع



استحالة اللازم ان اريد خالق الجبر وخالق الشر في الجملة غاية  
الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره  
وعورض بان الجبر ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور  
متجاوز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاء ما خيرا  
لما فيه من الحكم والمصلح الطيبة كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس  
وذريته واقداره وتمكينه من الاعواء فلعل نفس خلق  
الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شر او سفها  
ومنهم اليهود القائلون بان عزيز ابن الله لما احياه الله  
تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى  
القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد  
في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والابواب انه لو صح  
النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبداء  
والمرجع ومعنى النبوة التوجه الى جانب اطلق بالكلية كما بن  
السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل  
مثل ذلك في حق الاله ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي  
وايكم والهي والركم ومنهم عبدة الاصنام ولهم في ذلك  
تاويلات الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعنتي  
باصلاح حالهم الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر  
هذا العالم فزينوا كلامها بما يناسب ذلك الكواكب

الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية  
الاثار لا توجد الا احيانا من ازمة متطاولة جدا فعملوا  
في ذلك الوقت طلسمات بمطلوب خاص بعظمته ويرجعون  
اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على  
احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فالتخذوا صورها بالغوا  
في تحسينها وتنزينها وعبدوا لذلك اطلسمات لئلا يلامت منهم  
من هو كامل المراتبة عند الله تعالى اتخذوا تماثلا على صورته وعظمته  
تشفعا الى الله تعالى وتوسلا وهذه التاويلات كلها باطلة  
لان استحقاق المعبودية يستلزم الوجوب وهو مستف  
عن الاصنام ومائروا الا ليعبدوا والهاوا احد لا اله الا هو  
سبحانه عما يشركون **قوله** واما القائلون بقدرة الصفات  
المعنى ان المشركين هم المذكورون واما القائلون بقدرة  
الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان لا فعله  
والشيطان للشرور والقبائح وهم المعتزلة والقائلون  
باجساد العقول للنفوس الاجسام والافلاك لما في عالم  
العناصر وهم الفلاسفة فيبا لغون في التوحيد اما الاشاعرة  
فيبا لغون في نفق تعدد الخالق واما المعتزلة فيبا لغون في نفق  
تعدد القديم والكل متفقون على نفق تعدد الواجب والمستحق  
للعادة والموجد للاجسام واما الفلاسفة فيبا لغون في توحيد الذات



والصفات والافعال لا يجوزون التكرار الذات  
بوجه من الوجوه ويجعلون الصفات عين الذات ويمتنعون  
عن التكرار الاثار الا ان قولهم يقدم العقول وهي ذوات  
مستقلة وبإيجادها للنفوس والاجسام التي هي ذوات  
مستقلة خطب **بمثل قول** والواجب ليس بجسم اما الواجب  
ليس بجسم لان لكل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس  
والفصل وجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة  
ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء  
من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج  
الى محل يقومه اذ لا معزله سوى ذلك وليس بمنجز لانه  
لو كان متجزا لزم قدم الجزئ ضرورة امتناع المنجز بدون  
الجزء واللازم بطائين من حدوث ما سوى الله تعالى  
وصفاته ولانه لو كان متجزا لكان محتاجا الى الجزئ ضرورة  
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وكمكان الجزئ  
مستغنيا عنه لا مكان اطلاقا والمستغنى عن الواجب يكون  
مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض  
ان الواجب هو المنجز لا الجزئ وليس بجوهر لان معنى الجوهر  
ممكن مستغنى عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في  
موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك

على ما سبق ولو اراد به القايم بنفسه وباطن الموجود فيمنع  
اطلاقهما على الواجب تعالى اما سمعا فله عدم اذن الشارع  
واما عقلا فلا يراد به بما عليه المحسوس من كونه جسما بالمعنى المشهور  
وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقايم **قوله** والقول  
بانه جسم اما القائلون بحقيقة الجسمية والجزء والجهة اختلافوا  
فيما بينهم فقبل انه على صورة انسان وقيل ذلك وقيل انه في  
جهة العلوم مما سأل للعرش وقيل انه محاذ للعرش وينالهم  
على قضاياءهم كاذبة تستلزمها وعلى ظهور ايات واحاديث  
تشعر بها اما الاول فلقولهم كل موجود اما جسم او جسماني  
والواجب متمتع اذ يكون جسمانيا لا متعلق احتياجه فتعين  
كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متجز او حال في المنجز و  
يتعين كونه متجزا لما وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم  
او منفصل عنه وايضا ما كان يكون في جهة منه ويدعون في صحة  
هذه المنفصلات وتمام انحصارها بالضرورة والواجب  
المنع كيف وليس تركها بغير الشيء ونقيضه او المساوي  
لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود  
اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا التقسيم  
الاضريان والجزء بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام  
الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبينة على العناد والمكابرة



او على ان الوهميات كثيرة ما يشبه بالاوليات واما الثاني  
 فكقوله تعالى وجاء ركبك وهما ينظرون الا ان باهم تهم  
 الله الرحمن على العرش استوى اليه يجمع الكلم الطيب  
 ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم وتصنع على عيني خلقت  
 بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حشرنا على ما فرطت  
 في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للحجارة احييا  
 اين الله قاشرت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها  
 وكقوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان  
 الله خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه  
 يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف  
 الرحمن الى غير ذلك والجلاب انها ظنيات سمعية في معاينة  
 قطعيات عقلية فنقطع بانها ليست على ظهورها ونفوس  
 العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على  
 الطريق الاسلامي الموافق للوقوف على الا الله في قوله تعالى  
 وما يعلم تاويله الا الله او ناول تاويلات مناسبة موافقة  
 لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح  
 الحديث سلوكا للطريق الاحكام الموافق للعطف في الا الله  
 والراسخون في العلم **قول** ولا يتجدد لما سبق الى الواجب  
 لا يتجدد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد

الاثنين ولانه يلزم انقلاب الممكن واجبا او الواجب ممكنا  
 على تقدير زوال المكان الغير او وجوب الواجب او اجتماع  
 الوجوب والامكان في ذات واحدة على تقدير بقاء الوجوب  
 والامكان واما الطول فلان الطال في الشيء يقتصر اليه في الطول  
 سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في  
 مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجرى  
 والافتقار الى الغير بنا في الوجوب فان قيل قد يكون  
 حلول متزاج كالما في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام  
 ومفضل الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان  
 ولانه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الطول  
 بانفاق العقلاء هو حصول العرض في الجيز تبعاً لطول  
 الجوهر واما صفات الباري فالقلاسة لا يقولون  
 بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها  
 حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت  
**قول** وحكي الطول والاتحاد ايجاع كما قامت الدلالة  
 على امتناع الطول والاتحاد على الذات فكذلك على  
 الصفات بل اولى لاستحالة الصفة عن الذات  
 والاحتمالات التي يذهب اليها او تامة المحي الفين في  
 هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفة في بدنه



الانسان اوروحه وكنه الاتحاد والحق الفنون منهم النصارى  
 ومنهم مشتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا  
 الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود  
 والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن  
 وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه لا تقوم  
 الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان  
 الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة  
 دون القدرة وغير ثلثة جهالة اخرى وكانهم يجعلون  
 القدرة راجعة الى الالهيوة والسمع والبصر الى العلم  
 ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم احدثت بكمسيح  
 وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كما ظهر بالما  
 عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة  
 على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب على اودما  
 بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال  
 ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة  
 البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس  
 مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الاله فيصدر عنه  
 خوارق للعادات وقد يفارقه فيحمل الالام والافات  
 الى غير ذلك من هذه البيانات واما المنتسبون الاسلام

فمنهم

فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يتجسّد ظهور الروحاني  
 بالجسماني كبريل في صورة دحية الكلبي وبعض الطين والشياطين  
 في صورة الاناسي فلما بعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض  
 الكاملين واولى الناس منزلة علي واولاده المخصوصون  
 الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية  
 فلمذ كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق  
 الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان  
 السالك اذا امتحن في السلوك وخاض طلبة الوصول  
 فرمى بحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فبه  
 كالنار في الجحيم لا تمايز او تحدية وضح ان يقول هو  
 انا وانا هو وحي يرفع الامر والنهي ويظهر من العزائب  
 والعجائب ما لا يتصور من البشر وفاد الرئيس غني  
 عن البيان قال المصنف في شرح المقاصد وهو مناهجها  
 اخرا: يوهان باطلول او الاتحاد ولي سامنة في شئ الاول  
 انه السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق  
 في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته  
 في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله  
 وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث  
 الالهائي ان العبد لا يزال يتقرب الى الله اجبة فاذا اجبت

يبحث لا اثينية ولا تفاير



كنت سمع الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ورجبا  
 يصدر عنه عبارات تشعب بالحلول والاتحاد لقصور  
 العبارة عن بيان تلك الحال وتغذر الكشف عنها  
 بالمقال ونحن على ساحل التمس نفترق في بحر التوحيد  
 بقدر الامكان ونعترف بان طريق الغناء فيه العيان دون  
 البرهان والله الموفق في الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق  
 وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات  
 والتعينات التي هي بمنزلة الظلال والسراب في الكل  
 في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق الخلق والخلق  
 في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد  
 لعدم الاشتية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج  
 عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود  
 الى بطلانه لكن من يضل الله فماله من ناد **هو** ويمتنع  
 انصافه بحادث اياهم هو على ان الواجب يمتنع انصافه  
 بالحادث اياهم موجود بعد العدم واجتبه اعاد ذلك بوجه  
 الاول وهو المعتمد عند الحكماء ان الانصاف بالحادث  
 تغير وهو على اللبس واعتراض بان ان اريد بالتغير مجرد  
 الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان  
 اريد بتغير الواجبية او تاثيرها في انفعال عن الغير فالصغرى



ما تبيننا  
 ٩٣

هم جواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار  
 او بطريق الاجاب بان يقتصر صفة كمالية متلاحقة الا  
 مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركة الافلاك عندهم  
 الثاني ان الانصاف بالحادث من حيث هو كذلك  
 يمتنع في الازل والالزم كون الحادث ازليا وهو يبط  
 ضرورة ان الحادث ماله اول والازل مالا اول له فاذا  
 انصف به فيما لا يزال لزم انقلاب الممتنع ممكنا واعتراض  
 بان الانصاف يمتنع في الازل على ان الازل في الانصاف  
 لا الامتناع والواقع فيما لا يزال هو الانصاف مطلقا  
 لا الانصاف الازلي فلما يلزم الانقلاب الثالث  
 انه لو جاز انصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث  
 فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة  
 انفسهم على ذلك اما الملازمة فلان المتصف بالحادث  
 لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث لانه منقطع الا بالحادث  
 ولا شيء من القديم كذلك كما تقرر من ان ما ثبت قدمه  
 عدمه واعتراض عليه بانه ان اريد بالضم ما هو المتعارف  
 فلانهم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن  
 الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوده كما كان عند اقدم  
 الحكماء ان عدم كل شيء ضده ويستحيل ان يخلو عنهما فلانهم ان ضد

حادث هو



الحادث حادث فان القدم والحادث ان جعلنا  
من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده  
ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا المعدوم ايضا  
باعتبار كونه غير مسبوق بالموجود او مسبوقا به فهو قديم  
وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال  
العدم اللازم لكل حادث ثم ان انصاف الواجب  
بالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة بكونه عالميا  
بهذا الحادث وقادر عليه وبالسلوب والاضافات  
الحاصلة بعد ما لم يكن مكنونه غير رازق لزيد الميت رازقا  
لعموم المولود وبالاحوال المتحققة بعد ما لم يكن كالعالميا  
المتجددة بتجدد المعلومات ليس من امتناع وبهذا  
يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب  
محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن  
عنه اما الاشاعة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب  
غير قادر على خلقه بعد ما كان وقاعلا له عالما بانه موجود  
مبصر الصورة سامعا الصوت امراله بالصلوة بعد ما لم يكن  
كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحادث المبرية والكارية  
لما يرى وجوده او عدمه والسمعية والمبصرية لما يحدث  
من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميات بتجدد

المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة  
فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم في بالقبلية  
ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى  
يلزم انصاف بموجودات حادثه على ما هو المتنازع **قوله**  
فصل في الصفات الوجودية ايجالا خفا، ولا نزاع في  
ان انصاف الواجب بالسلبات مثل كونه واحدا  
مجردا ليس في جهة وجبر لا يقتضيه ثبوت صفات له وكذا  
بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول  
والاخر والقبض والبسط والرافع والرافع وكذا  
ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية  
مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية  
زالمة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له  
حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف  
في البعض في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست  
عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وبهذا  
لفرض تحريزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم  
ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم  
بصفاته واثره ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة كما  
بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حادثة فيه



لا يهاجم التفسير والطبقوا على انهما لا توصف بكونهما امرًا  
وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة  
والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء وسوء  
القائلين بها بالصفاتية لنا ان الله تعالى عالم وكل عالم  
فله علم لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر و  
غيره فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون  
علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا اسائر الصفات قلنا  
لانه يلزم منه محالات احد ما ان لا يكون حامل تلك الصفات  
على الذات مفيد بمنزلة قولنا الانسان بشروا اذا  
ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيهما ان يكون العلم  
هو القدرة هي الطيرة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا  
لانها كلها نفس الذات فينظم فيس هكذا العلم هو الذات  
والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات  
كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثهما ان يجرى العقل  
يكون الواجب عالما قادرا حيا سمعا بصيرا من غير افتقار  
الى اثبات ذلك بالبشرى لان كون الشيء نفسه ضروري  
ورابعهما ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما  
بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سمعا بصيرا  
الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حصر الكعب

والقدرة هي

بان من زعم ان الله تعالى يعبد فهو كافر **قوله** وقالت المعتزلة  
ان منسكت المعتزلة القائلون بنفع زيادة الصفات  
بوجوده الاول انه لو كانت الصفات زائدة على الذات  
لزم محالات اولها استحالة بالغير وهو يوجب النقص  
بالذات فيكون محالا وثانيها تعليل عالمية تعالى مثلا  
بالعلم مع انها واجبة لاستحالة اجهل عليه ولا استحالة  
افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب  
لا يعمل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليجزى  
جانب الوجود فعالمية مثلا لا يعمل بالعلم بل يكون هو  
عالم بالذات بخلاف عالميتها فانها جائزة وثالثها  
تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت  
النصارى بزيادة قدعين فكيف بالاكثر اوجب باننا  
لا نسلم ان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته  
لا هو ولا غيره ولو سلم فلانم استحالة ذلك اذا كانت  
صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك  
غاية الكمال ولا نسلم كونه العالمية امر او راء العلم معللا به  
كما هو رأي مبتدئ الاحوال ولو سلم فلانم وجوبها بمعنى كونها  
واجبة الوجود لذاته ليمتنع تعليلها بل معنى امتناع حلول  
الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة



عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط ولائم  
تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع  
الصفات لثبوت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن  
انفكاك احدهما عن الاخر بكان او بزمان او بوجود وعلوم  
او بهما ذاتان ليست احدهما الاخرى ولو سلم فالقول  
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص  
فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازل  
قديم فلان ان القول بتعدد القديم مطلقا كقوله لا جماع  
بل القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات  
زمانا بمعنى كونها غير مسبوق بالعدم ولو سلم ان القول  
بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلان ذلك في الصفات  
الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها  
والضاري وان لم يجعلوا الاقانبم القديمة ذوات لكن  
لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الاستقلال وقد سبق  
بيان ذلك قوله تعالى وما من الا اله الا الله واحد بعد قوله القد  
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم  
كانوا يقولون بالهة ثلاثة فافين هذا القول بالهة  
له صفات كما انطق بها الكتاب **قوله** قالوا في بقاء  
الصفات اي اثنا الوجه الثاني انه لو كانت له صفات قديمة

لزم قيام المعنى بالمتن لان القديم يكون باقيا بالضرورة  
وعندكم ان بقاء المتن صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى  
بالمتن بطرف الاصحاح من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل  
استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتن قيام المعنى  
بالمتن وانما امتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية  
في التجزؤ والعرض لا يستقل بالتجزؤ فلا يتبعه غيره بل كلاهما  
يتبعان الجوهر ومنهم من قال هي باقية بقاء هو بقاء الذات  
فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست  
غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لا عرض  
لكونهما مغايرة له والبقاء القائم بالشئ لا يكون بقاء  
لما هو غيره ومنهم من قال ان الصفة باقية بقاء هو نفسها  
فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه  
فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء  
ايضا وهذا كما جزم يكون كائنا بالكون والكون يكون  
كائنا بنفسه وجاز حصول باقين بقاء واحد لان احدهما  
كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف  
حصول متحركين بكرة واسودين **قوله** قالوا فثقل  
قدرته اي الوجه الثالث انه لو كان الباري تعالى قادرا  
بالقدرة وعالما بالعلم كما قدرته وعلمه مماثل للقدرة العبد



وعلمه وحكم الامثال واحدا فلا يصح قدرة الباري تعالى  
خلق الاصنام كمالا يصح قدرة العبد له ويلزم حدوث  
علمه تعالى كعلم العبد وكلما يظن البطلان والاطواب ان لزوم  
التماثل مهم بل هو از اشتراك المخلفات في لازم واحد وكلم  
فالتماثل لا يوجب التساوي في الاوصاف بل هو اختلاف  
الامتثالات في الصفات كالوجودات على راي المتكلمين  
**قول** فمنها القدرة ايج المشهور ان القادر هو الذي ان  
شاء فاعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل  
والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة  
وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث  
لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين  
الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث  
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصحق انه ان شاء ترك  
كالشمس في الاشراق والشارف في الاحراق ثم الدليل على قدرته  
الباري تعالى وجوه الاول انه صانع قديم يستند اليه الطوائف  
وفاقا وصدور الحوادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة  
دون الايجاب واللا يلزم تخلف المعلوم عن تمام علته حيث  
وجدت في الازل العلة دون المعلوم ولا يتم هذا الا بعد  
اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى

بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان  
العالم حادث فيجب اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين  
امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة  
معلومات قديم مختار يستند اليه الطوائف وهذا مما وافقنا  
عليه انهم او حركة سرمدية تكون حركاتها الحادثة شروطا  
ومعدات في حدوث الطوائف على ما زعمت الفلاسفة  
وقد سبق في بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية  
الحركة الثاني انه لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا  
بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل  
ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم  
ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على  
ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب مع فنيين ان يكون  
تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون الملزوم  
والايجاب الثالث اختصاص الكواكب والافطاب  
بما لها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم النرج  
بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط  
على السواء وكذا فاعل الحيوان واعضائه على صورته و  
اشكالها لو لم يكن قادرا مختارا بل طبيعة النطفة او  
امر اخر جابجا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكسرة



ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة و  
نسبة الموجب الى اجزائه المبسطة على السوية وعلى شكل  
كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة  
من الباطن بمثل ما ذكر وقد تمسك في اثبات كونه الباري  
تعالى قادر على ما لا يجمع والنصوص القطعية من الكتاب  
والسنة وفيه ان مرجع الاول السمعية الى الكتاب  
والسنة ودلالة المعجزة وبطلان افراطها والادعاء  
لها قبل التصديق بكونه الباري تعالى قادر على ما لا يجمع  
تردد وتامل وبيان القدرة والعلم والجلوة وتلك  
صفات كماله اصدارها من العجز والجهل والعمات سيما  
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وفيه انه فرع جواز  
انصافها وكونها كمالات في حق وجوب انصافه  
لكل كمال وتلك من المقدمات التي يجب ان يقف فيها  
وبناء صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال  
الاتقان والانتظام عالم قادر على الحكيم الضرورة وفيه انه  
مبنى على ما يشاهد من امر السماء والارض مستند الى  
الواجب بقاء واسطة لا الى بعض معلوماته على ما يزعم  
الفلسفي كونه كان طالبا للحق عزيزا ثم في اودية الضلال  
ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال

**قوله** تمسك المخالف الى تمسك المخالف بوجوه الاول  
لو كان الباري تعالى علما بالقدرة والاختيار وانه لا يوجب  
تعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس  
القدرة دون الاخرى افتقر الى مرجع ننقل الكلام الى ثابته  
في ذلك المبرج ولنزوم التسوية المبرجات وان لم يقتصر لنزوم  
استدلال باب اثبات الصانع لانه مبناه على امتناع  
الشرح بل مرجع واقفار وقوع الحكم الى مؤثر الثاني ان تعلق  
القدرة والارادة باليجاد العالم كما ان له لزام كونه  
العالم اذ ليا لا امتناع التخلّف عنه تمام العلة وان كان حادثا  
ننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وبنيته  
التعلقات الحادثة الثالث ان الواجب ان يستجمع جميع  
مالا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدميا وجب  
صدور الاثر عنه بحيث لا يتمك من الترتك لامتناع  
عدم الاثر عنه تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا و  
ان لم يستجمع جميع مالا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة  
امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤيد الى  
انه لا فرق بين الموجب والمختار الرابع ان الفاعل  
للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولي به  
من الترتك لنزوم استكمالها بالغير وان لم يكن اولي به لنزوم



كون فعل عينا وكلا الامرين مرجح على الواجب الخامس  
 ان البارئ تعالى لو كان قادرا مختارا لنزح انقلاب  
 المستنع ممكنا او جواز كون الازل في اثر القادر وكلاهما  
 مرجح وجه اللزوم ان اثره ان كان متمتع الازل وقدر صار  
 ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجبه  
 القادر فهو الامر الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد  
 الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه  
 في الازل السادس ان اثر البارئ تعالى اما واجب الوقوع  
 او متمنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب  
 اول وقوعه فيتمتع والالزام الجمل ولا يشترط الواجب  
 والمتمنع بمقدور لزوال مكنته الترك في الاول والفعل  
 في الثاني بل كليهما في كليهما واجواب عن الاول منع الملازمين  
 اي لانهم لو فمقر تعلق القدرة الى مرجح لزوم التسبب جواز  
 ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين  
 لذاتهما كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب  
 احد الطريقين ولا نعم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزوم استناد  
 باب اثبات الصانع فان المقتضى الى ذلك جواز  
 ترجح الممكن بل المرجح بمعنى تحققه بل ما يؤثر لا ترجح القادر  
 احد مقدوريه بل المرجح بمعنى تخصيصه بالابقاع من غير اعيان

ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك وعن الثاني منع الملازمين  
 ايضا اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل  
 بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون  
 حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار  
 الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات  
 عقلية ينقطع التسبب فيها بانقطاع الاعتبار وعن الثالث  
 انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلانهم  
 ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فانه الوجوب  
 بالاختيار محقق للاختيار لا منافاة لانه بحيث لو شاء  
 ترك بخلاف الموجب فظهر الفرق وعن الرابع انما لانهم  
 ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عينا لم لا يكفي في نفي العبث  
 كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون  
 تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عينا بناء على  
 خلوه عن نفع للفاعل فلانهم استحالته على الواجب عن  
 الخامس منع الملازمة الثانية جواز ان يكون ممكنا في الازل  
 نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده  
 الى القادر كما حدث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه  
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو اولى بل هو ممكن  
 في الازل بالذات ولا نعم استحالته وعن السادس انه يعلم



وقوع الاثر بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية  
 بل يحققها **قوله** ثم قدرته غير منقطعة لا قدرة الله تعالى غير منقطعة  
 الى لا يصير بحيث يمنع تعلقيها ولا مقتضاه على بعض الممكنات  
 دون بعض لان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح  
 للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لها او روعليه انه  
 لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة  
 او مانع عنه ومجرد وقوع المقتضى للمصحح لا يكفي به وجود  
 الشرط وعدم المانع واجيب بانه لا ينافي للممكنات قبل  
 الوجود بل يخص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض  
 قاله على كل شيء قد ذكر كما نطق به الكتاب **قوله** وخالف  
 بعض المعتزلة اذ انكروا شمول قدرة الله تعالى لطوائف  
 منهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبايح  
 كاجل والكذب والظلم اذ لو كان خلقها مقدورا لجاز  
 صدوره عنه واللازم بطلا فضاؤه الى السفه اذ كان عالما  
 بيقينه ذلك وباستفنائنه عنه والى اجل ان الحكماء عالموا  
 واجواب لانهم قبحوا شئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف  
 في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا ينافي امتناع صدوره عنه  
 نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنة في نفسه  
 ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس

مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين  
 خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة  
 لما سبق من وجوب الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد  
 عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والى جواب  
 منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة ولو سلم  
 فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحج ومنهم  
 القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حر كجوه الى جزو حركه  
 العبد الى ذلك ايجز لم يتاثر طر كذا في ذلك لا فعل  
 العبد اما عيب او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب  
 واجواب منع احصاء كثير من المصالح الدينية ولو سلم  
 فالقدور في نفس حركات وسكنات ويلحق هذه الاحوال  
 والاعتبارات بحسب قصد العبد وواعيته وليست من  
 لوازم الماهية فانتهى واما لا يمنع التماثل ثم انه ماهر من  
 الاختلاف كما في شمول قدرة الله تعالى بجميع كونه قادرا  
 على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا  
 فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي  
 خلافا الفلاسفة لانهم لا يقولون بكونه قادرا مختارا  
 وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات



فهو معلول بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع  
فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف  
في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفصيلها وان  
كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب هل  
الحق من المتكلمين ذهبوا الى ان الكل مستند اليه تعالى  
بالاختيار ابتداء اى بلا واسطة وخالف فيه المعتزلة و  
الفلاسفة فالمعتزلة استندوا الى الشرور والقبائح الى  
الشیطان واستندوا الى افعال الاختيارية للانسان  
وعنبره من الحيوانات اليهم والفلاسفة ذهبوا الى ان  
البارئ موجب لاختياره في افعاله وان الصادق عنه  
بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس فلذلك  
وهكذا يترتب المعلومات مستند بعضها الى البعض فالعقل  
للا فلاك عقول وكمكانها نفوس والحوادث بعض هذه  
المبادى او الصور او القوى بتوسط الحركات والافعال  
المعنويات صورها النوعية والافعال النبات والحيوان  
نفوسها وبالجملة فاكثرت الممكنات عندهم مؤثرات  
فمنها لومة المعتزلة في نفي الواسطة فقط ونفي الفلاسفة  
في اثبات الاختيار ونفي الواسطة جميعا **وهو** ومنها  
العلم من صفات البارئ تعالى العلم وقد اتفق

عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان  
الاول انه فاعل فعلا متقنا محكما وكل من كان كذلك فهو عالم  
اما الكبير فيبالضرورة وبني عليه ان من راي خطوطا مليحة  
او سمع الفاظا فصيح تنبئ عن معان دقيقة واغراض  
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت  
من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاغراض والحوادث  
وانواع المعادن والنباتات واصناف الطيور  
على اتقان واحكام واتق وانتظام بحار فيه العقول  
والافهام ولا يفي بتفصيلها الدهاقير والافلام الثاني  
انه قادر راي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك  
الامع العلم بالمقصود ثم المحققون من المتكلمين على ان  
طريقة القدرة والاختيار اوكدها وثق من طريقة الاتقان  
والاحكام لان عليها سواها لا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان  
يوجب البارئ تعالى وجودا يستند اليه تلك الافعال  
المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة وقد يتسكن في  
كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع  
ويرو عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب  
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ويرى بآيات  
يمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل



العلم بكل ما اخبروا به وان يحظر بالبال كون المرسل عالما  
 والظاهر ان هذا المحاورة نوتج ذلك في صفة الكلام **قول**  
 وعلمه لا ينقطع اذ علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع  
 ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم وشامل لجميع الموجودات  
 والمعدوات الممكنة والممتنوعة وجميع الكليات والجزئيات  
 لمثل ما مر في القدرة وتقريره ان المقتصر للعالمية هو الذات  
 والمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية  
 فلو اقتصت عالميته بالسبب في بعض دون البعض كان مختصرا  
 وهو لا امتناع احتياج الواجب في صفاته ومكالاته  
 لمساواة الوجوب والغنى المطلق والمخالفة في شمول  
 علمه منهم من قال يمتنع علمه بذاته لان العلم اضافة او صفة  
 ذات اضافة واياماكما يقتصر اثنيته وتغاير ابيين العالم  
 والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واجيب بعد تسليم  
 لزوم التغاير على تقدير كونه العلم صفة ذات اضافة بان  
 تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا وحقهم من قال  
 يمتنع علمه بعلمه والالزام اضافة بما لا يتناهي عدده من  
 العلوم وهو لا يمكن كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه وجه  
 اللزوم انه لو كان جائزا كان حاصله بالفعل لانه مقتضى  
 ذاته ولان الخلق عن العلم الى علمه جهل ونقص ولانه

لا ينصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم هكذا  
 الى ما لا يتناهي والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات  
 هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم الملح على  
 ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار  
 فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناسها بهم ومنهم  
 من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهي لان كل معلوم يجب كونه متمنازا  
 وهو لا شيء من غير المتناهي بمتناز لان التميز عن الشيء  
 منفصل عنه محدود بالضرورة والجواب اننا لانم ان كل متميز  
 عن غيره يجب ان يكون متناهي او لا انفصاله عن الغير  
 يقتض ذلك كيف ولا معنى للانفصال الا مغايرة له ومنهم  
 من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم  
 بتميزه والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج  
 والكبرى ان اريد بحسب الذهن **قول** والفلاسفة في العلم  
 بالجزئيات اياها المشهور من مذاهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات  
 على وجه كونها جزئيات اى حيث كونها زمانية بلحقها  
 التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى  
 مح في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان  
 فتعقلها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع  
 الحوادث وان متناها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها



واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان  
 المستقبل يلزم تغيره بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال  
 والمستقبل بل علمنا بتأثير الله غير داخل تحت الازمنة مثلا  
 يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة  
 فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويخسف القمر في اول الحمل  
 وهذا العلم ثابت له حال امقابلة وقبلها وبعدها ليس علم  
 في مكان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتهما انزلا  
 وابتدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والاصل ان  
 تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان زمانا نباليه  
 تغيره والعمدة في احتجاج الفلاسفة انها متغيرة وتغير  
 المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى مح في ذاته و  
 صفاته مثلا انه لو علم ان زيدا يدخل الدار عند افاد اخل  
 زيدا الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا  
 يدخل عند افاد وجمال الكونه غير مطابق للواقع وان زال  
 وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول في الوجود والعدم  
 والثاني في الوجود وهذا اعلى القديم مح والطواب  
 ان من اجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته  
 الحقيقية عند من يشبهها وكذوات العقول فلا يتناولها  
 الدليل وتخصيص الحكم ببعضها يصح في القواعد الشرعية



دونه العقلية وايضا العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة  
 وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه  
 قبل الحادث اذ لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده  
 اذ انقضى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كونه العلم  
 اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات  
 وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا  
 عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة  
 بان علم الله تعالى بان الشيء يحدث هو نفس علمه بانه  
 حدث للقطع بانه من علم ان زيدا يدخل الدار عند افاد استمر  
 على هذا العلم الى مضر الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار  
 من غير افتقار الى علم متانف فعلى هذا الاتغير العالمية  
 التي يشترها المعتزلة والعلم الذي يشبه الصفاتية  
 وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر واضحا بهذا  
 المعنى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكرره ضرورة  
 فيلزم كثر الصفات بل لا تناسلها بحسب لا تناسلها  
 المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة  
 مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كالا يتغير  
 المرآة بتغير الصورة وهذا الجواب انما يتم اذ لم يجعل  
 العلم نفس الاضافة بل صفة حقيقية ذات اضافة



اذ لا شبهة في تغير الافعال بتغير المضاف اليه **قوله**  
 ومنها الارادة اي ومن صفات الباري تعالى الارادة  
 وهي صفة بها يتخصص احد طرق المقدور بالوقوع وينسب  
 على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين  
 على السواء بخلافها والعلم ان مطلق العلم نسبة الى  
 الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه يسود  
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع  
 للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يعلم المصنف سبق  
 العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر  
 علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم  
 تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وانما المعلوم هو  
 الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا يجمع تأخره عنه  
 في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي سميها **م**  
 بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية  
 ثم ان الارادة تتعلق بالمراد لذاتها غير افتقار الى  
 مرجع اخر لانها صفة ذاتها التخصيص والتوزيع والتمساوي  
 بل المراد ليس هذا وجود المحكم بل ما يوجد وترجم بل ما  
 في شئ فانه قبل منع تعلق الارادة لا ينفك التمكن من الترتيب  
 وينبغي الاختيار قلنا ان الوجوب بالاختيار محض لا اعتبار

المرجع

ثم انما قد يمتد كسائر الصفات وقد هما لا يوجب قدم  
 المراد لانه المراد انما يتحقق عند تعلقها به والتعلق حادث  
 فلما يلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم  
 لانه معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحدا  
 في وقت وبشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امره مقدرا لا يتحقق  
 له في الاعيان **قوله** والقول بانها حادثه اي يشير الى نفي  
 مذاهب المبطلين فمنها قول اكثر معتزلة البصرة ان  
 ارادته حادثه قائمة بنفسها لا يحمل ولا يطلانه ضروري  
 فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة ومنها قول الحكماء ان ارادة  
 الله تعالى وبسموها العنانية بالخلقوقات هو تمثيل  
 نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق  
 على هذه الموجودات مع الاوقات المتتالية الغير المتناهية  
 التي يجب ويلي ان يقع موجود منها في واحد من تلك  
 الاوقات قالوا هذا هو المختصر لا فاضلة ذلك النظام  
 على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره  
 عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد و ارادة ولا بحسب  
 طبيعة وعلى سبيل الاتفاق والجزاء لان العلم العالمة  
 لا يفعل الغرض في الامور الساقطة ومنها قول النجاشي  
 المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي



وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه  
غير مكره ولا ساه وللفعل غيره هو الامر به حتى ان مالا يكون  
ما مورابه لا يكون مراد الله ومنها قول كثير من المعتزلة  
ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار  
ركن الدين الطراز في الشاهد والغائب جميعا  
وابن الطين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو  
العلم او الاعتقاد او النظم بتمثال الفعل او الترك  
على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى النظم والاعتقاد  
كان الداعي في حقه هو العلم بالمصلحة وكل من هذه الاقوال  
نفي لما هو معنى الارادة المعلوم لكل منصف لما يخص  
بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات  
دونه البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون  
لصفة شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص بل ان يخص  
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل  
وتلك الصفة هي التسمية بالارادة وهو معنى واضح عند  
العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه  
التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك  
على الاخر وقد دل عليه النصوص كونه مفعلا بالاختيار  
لا بمعناه القصد والارادة لاحد طرفي الضدين مع ملاحظة

ماللطرف الاخر وكما ان المختار ينظر الى الطرفين ويميل  
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد **قوله**  
ومنها اطيوة الحق قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب  
والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تناوله ان الباري تعالى  
سميع بصير وانفعا اجماع الانبياء بل جميع العقلاء  
على ذلك وقد يستدل على اطيوة بانه عالم قادر لما وكل  
عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي  
يصح كونه سميعا بصيرا او كل ما يصح للواجب من الكلمات  
يثبت بالفعل بمرأته عن ان يكون ذلك بالقوة والامكان  
وعلى الكلام انها صفات كمال قسطها والاطلوع عن صفة الكمال  
في حق من يصح اتصافه بها نقص هو على الله تعالى مح  
ثبت صفات ثلثة هي الحيوة والسمع والبصر قد ثبت  
كسائر الصفات فان قيل لو كان السمع والبصر قد ثبت  
لزم كون المسموع والمبصر كذلك لا امتناع السمع بدون  
المسموع والابصار بدون المبصر قلنا هم طوار ان يكون  
كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة  
وهي هنا شبيهة وهي انه لو كان صبي سميعا بصيرا لكان  
جسمه واللائحه بطوره اللزوم ان اطيوة اعتدال نوعي  
للمزاج اطيواني او صفة تنبئ مقتضية للحس واطركة



الارادية والمزاج من الكيفيات الجسمية والبصر  
والسمع والبصر والاحاسات تافه للحواس  
عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست اطوارا  
الاقوى جسمانية واطواب انما لان كون الطيرة والسمع  
والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن  
الغائب غاية الامر انهم في الشاهد يقارن ما ذكرتم ووجه  
على الاشتراط كما سبق ثم لما ثبت كونه جاسميا بصيرا ثبت  
على قاعدة الاصحاب له صفات قديمة هي الحياة والسمع  
والبصر على ما بينا في العلم والقدرة وبطل القول بكون  
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات **قوله**  
واما الشم والذوق انما تقدر الباري تعالى عن كونه  
شامدا انما لا مسا لان لم يرد به الشرع ولم يجوز العقل  
فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب  
عنها مع انها لا تنبئ عن صفات الادراكات فانك  
تقول شحمت تخاصة فلم ادرك رجاها وكذلك الذوق  
والشم لكن المذهب انه تعالى يدرك متعلقاتها اعز المشتملات  
من الروائح والمذوقات من الطعوم والملموسات  
من الحرارة والبرودة واللين والخشونة **قوله** ومنها الكلام  
الخاص بصفات الباري تعالى الكلام فقدر عليه تواتر القول

عن الانبياء بانه تع متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات  
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق  
التكلم ليلزم الدور وقد يستدل عليه بدليل عقلي على قبيل  
ما في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم مزمع انصافا بالكلام  
اعز اهل العالم القادر نقصا وانصافا باضداد الكلام وهو  
علا الله تعالى مع وانه نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع  
قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم المكمل  
من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق وبالمجمل  
لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كونه الباري تعالى  
متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند  
اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والاطراف بل صفة  
ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والافق كما في  
الخرس والطفولية هو بها امرناه محج وعبر ذلك يدل عليها  
بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية  
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف  
في العبارات دور المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعدي  
ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه  
لا معنى للكلام الا المنتظم من اطراف المسموعة الدال على  
المعاني المقصودة وان الكلام النفس غير معقول ثم قالت



١٠ اظنا ببله والاشوية ان تلك الاصوات والحوروف مع  
 تواليها وترتيب بعضها على البعض يكون الثاني من كل كلمة  
 مسبوقا بحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات  
 البارئ تعالى وتقدس ان المسموع من اصوات القران  
 والمبرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكيفية  
 شاهدها على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان اجلدة والقلات  
 ازليان وعن بعضهم ان اجلهم الذي كتب به القران  
 فانتظم حروفها ورفوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار  
 قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشرايين  
 من البعض ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل  
 ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم  
 بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلام وانما كلامه قدرته على  
 التكليم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرفقوا بينهما  
 بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث  
 بالقدرة غير محدث وان كان مباحثا للذات فهو محدث  
 بقوله كن لا بالقدرة والمعترلة لما قطعوا بانه المنتظم من  
 الحروف انه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى  
 فذهبوا الى ان معز كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام  
 والحاصل ان انتظم المقدمات المقطوعة والمعشورة

قياسا ننتج احدها قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات  
 الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات  
 وهي حادثه فاضطر القوم الى التقدم في احد القياسين  
 ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة التقبضين  
 فمنعت المعترلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون  
 كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحوروف  
 والاشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام  
 الاشوية والكرامية فبقى النزاع بين الاشاعرة والمعترلة  
 وهو في التحقيق عائدا الى اثبات كلام النفس ونفيه وان  
 القران هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام الله تعالى والافلا  
 نزاع للاشاعرة في حدوث الكلام اطلاقا ولا له في قدم  
 الكلام النفس لو ثبت **قوله** لنا ان معنى المتكلم ان يستدل  
 على قدم كلام الله تعالى كونه نفي لا حيا سوجدها الاول  
 ان المتكلم قام به الكلام لانه اوجد الكلام ولو في محل  
 اخر للقطع بان موجد الحركات في جسم اخر لا يسمى متكلما وان  
 الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصونا وانا اذا سمعنا  
 قائلا يقول انا قائم تسميته متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا  
 الكلام بل واه علمنا انه موجد هو الله تعالى هو اهل  
 الحق فالكلام القائم بذات البارئ تعالى لا يجوز



ان يكون هو الحى اعز المنتظم من الحروف المسموعة  
 لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف  
 الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضاء  
 وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد  
 اقصاها والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى  
 فتعين انه يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم  
 الكلام وان يكون قد عاين ما عرفت فانه اعترض من قبل الخنابلة  
 بان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل  
 ومعها كالفقائم بنفس الحافظ وكما حاصل على الورقة من  
 طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتيب في الحافظ  
 والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقارئ الذي هو اسم  
 للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قد عاين بذات البارى  
 تعالى اجيب بان يكون المنتظم من الحروف المسموعة  
 مترتب لاجزاء يمتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم  
 سند المنع تمويه فانه الكلام في المنتظم من الحروف  
 المسموعة لانه الصورة المرسومة في الخيال او المحرورة  
 في الحافظة او المنقوشة بالشكال المكتوبة على اذن قيام  
 الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمقول وان  
 كانت غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا الثانى

ان من يور وصيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار  
 او غير ذلك يجدر في نفسه معالاة ثم يعبر عنها بالالفاظ التي  
 تسميها بالكلام اطلق فالمعنى الذي يجدر في نفسه ويبدو  
 في خلقه ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب  
 الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في  
 نفس السامع ليحضر على موجبها هو الذي تسميها كلام النفس  
 وحديتها ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار و  
 الاثبات الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان  
 الطلب النفس هو الارادة وان قولنا اراد منك  
 هذا الفعل لا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا ارادة تفضل  
 واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يجزع عما  
 لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر العبد  
 بالفعل ويطلب منه ولا يريد ذلك عند الاعتذار من  
 ضربه بانه يعصيه ثم شاع فيما بين اهل اللسان  
 اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بنفسه  
 يقولون قلت في نفسي كلاما وزورت في نفسي مقالة  
 وقال الا خطا ان الكلام في الفؤاد وانما جعل  
 اللسان على الفؤاد دليلا في التنزيل ويقولون  
 في انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه



يتمتع قيام الكلام اطلعه بذاته تعين ان يكون هو النفس  
ويكون قد بما لم **قول** ولا نزاع في انه يقال ان اشارة  
الى دفع ما تمسك به المعتزلة على ان الكلام ليس الا  
اطس وذلك وجهان الاول انه علم بالضرورة من دين  
النبي **ع**م حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا  
الكلام المؤلف المنتظم من اطروف المسموعة المفتحة  
بالتمجيد المحتتم بالاستعانة وعليه انعقد اجماع السلف  
واكثر الخلف الثاني انه ما اشتهر وثبت بالنص و  
الاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف  
الحادث لا المعز القديم وجوابها انه لا نزاع في  
اطلاق اسم كلام الله تعالى بطريق الاشتراك او الجاز  
المشهور مشهورة اطلاق على هذا المؤلف الحادث  
لا بمجرد انه اطل على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه  
الالفاظ غير الله تعالى كان هذا الكلام الاطلاق بحاله  
بل لان له اختصاصا اخر بالله تعالى وهو انه اضرعه بان  
او جد اول الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو  
قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك  
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الانية وكفى العريبي منه  
باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء و

والاصوليين والفقهاء، واليه يرجع الخواص التي هي من  
صفات اطروف وسمات الطروث وذلك مثل كونه منزلا  
على النبي **ع**م بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع  
نزول المعز القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ  
قانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل ينزول  
الجسم اطل له وكونه عربيا لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا  
عربيا والعربي هو اللفظ لا اشتراك اللغات في المعز  
وكونه مقروا باللسن لقوله تعالى فاقروا ما ينزل القرآن  
وكونه مسموعا بالاذان لقوله تعالى سمع كلام الله وكونه  
متحدى به لكونه معجرا اجماعا وكونه مكتوبا في المصاحف مفضلا  
الى السور لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت  
واورد اعقيب ارادة التلوين لقوله تعالى انا قولنا للشيء  
اذ ارادناه ان نقول له كن فيكون **قول** قالوا الاخبار  
في الماضيات قالت المعتزلة ان كلامه لو كان ازليا لزم  
الكذب في اخباره لانه الاخبار سطر امضي كثير في كلام الله  
تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى عصي فرعون الى  
غير ذلك وصدقه يقتض سبق وقوع النسبة ولا يتصور  
السبق على الازلي فتعين الكذب وهو مع اجماعنا ايضا  
كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونهيا وغير ذلك



فلو كما انما يلزم الامر بل ما مور والنهي بل ما منى والخبار  
بل ما سامع والنداء والاسخبار بل ما مخاطب وكل ذلك  
سفه او عبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس  
واجب بان كلامه في الانزال لا ينصف بالماض وال حال  
وامستقبل وليس بامر ولا نهى ولا خبر وغير ذلك وانما يصير  
احد الاف ام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من  
غير ان يكون احدا لا ينوع ليس بمعقول وايضا التغير  
على التقديم مح قلنا المراد انه امر واحد يعرض له التنوع  
بحسب العلاقات الطارئة من غير ان يتغير في نفسه وقد  
يجاب بان وجوده انما يطلب انما يلزم في الكلام انما  
النفس في كيفية وجوده العقلي وتحقيق هذا الجواب  
ان السفه او العبث انما يلزم لو خطب المحدث و امر  
في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن  
سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق  
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عام باوامره ونواهييه لكل  
مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اخصاص خطابا به اهل  
عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القبل ليس بعد جديهم  
لو قيل خطاب الحاضر من قصد او الغائبين والمحدثين  
ضمنا ونسبا ليس من السفه في شيء لكان شيئا ثم اعذر به

ان كلامه لازمي واحد يتكسر بحسب العلاقات لان ثبوت  
الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل  
انعقد الاجماع على ان كلامه ثاب قديم ولم يمنع الحكم بالامر  
والنهي والجز وغيره بكلام واحد في كنهنا بانه واحد يتعلق بجميع  
المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة  
عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك  
في الذات وجميع الصفات **قوله** واشتد الشيخ البقاء  
صفة له هذا شروع في بيان صفات اخلاف فيها اهل  
الحق القائلون بالصفات اللازمة فمنها البقاء اثبت  
الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب  
باق بالضرورة فلا بد ان يفهم به معناه البقاء كما في  
العالم والقادر لانه البقاء ليس من السكوب والاضافات  
وهو ظولي ليس ايضا عبارة عن الوجود بل زلي عليه لان  
الشيء قد يوجد ولا يمتنع كالأعراض سما السبالة ورد بان  
المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود  
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول  
وبانه لو كان صفة لازمة زائدة على الذات قائمة به كانت  
باقية بالضرورة وحيث فان كان له بقاء ينقل الكلام اليه  
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو بطاعته كما وان لم يكن



له بقاء كان كعالم بلا علمين بطلانه فانه قيل هو باق بالبقاء  
 الا ان البقاء نفس لازله عليه قلنا محجوز ان يكون  
 البارى تعالى باقيا بقاء هو نفس عالما بعلم هو نفس فلا يشبه  
 زيادة صفة البقاء على هو راى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة  
 وغيرهما على ما هو راى اهل الحق وبعض الفقهاء التكوين  
 اح اشهر القول بالتكوين عن الشيخ ابي منصور الماتريدى  
 واتباعه وهم نسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ  
 ابي الحسن الاشعري **قوله** قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوى  
 له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق إشارة  
 الى هذا وفسره باخراج المعدم من العدم الى الوجود  
 واستدلوا عليه بوجوه احدها وهو العدة ان البارى تعالى  
 مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين مع كماله  
 بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث ببداء  
 الله تعالى وازليتهما لا يتلزم ازلية المكونات كما ان ازلية  
 العلم والقدرة لا يتلزم ازلية المعلومات والقدرة  
**لما** صفت الازلية بحدوثها تعلقات بالحوادث ثم  
 يختلف اسمائها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول  
 المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق تزريفا والصورة  
 تصويرا والحيوة احياء والموت امانة الى غير ذلك وثانيها

ان البارى تعالى متجدد في كلامه الازلى بانه الخالق البارى  
 المصور فلم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال  
 كان ذلك عند حاضن الله تعالى بما ليس فيه وهو محم ولزم انصافه  
 بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محم وثالثها ان الاشياء  
 كلها بقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول  
 له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء  
 لا وقتها بجملة ازلية هي كلمة كن ولا تغير بصفة التكوين الا  
 هذا واجب عن الاول ان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية  
 كالعلم والقدرة ولا يتم ان التأثير والابجاد كذلك بل هو  
 معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال  
 ولا يفتقر الى صفة القدرة والارادة وعن الثاني بان  
 التجدد المذكور كالتجدد بقوله تعالى سبح لله ما في السموات وما  
 في الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء والارض الله  
 اى معبود ولا تشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال  
 لان الازل والابرار عن الشيء في الازل لا يقتضيه ثبوت فيه كغير  
 الارض والسماء والانبيا وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث  
 يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال كماله  
 من صفات الكمال وعبر الثالث بان التكوين على ما ذكره يعود  
 الى صفة الكلام ولا تثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلون  
 قوله تعالى انما قولنا لشيء الية



مجاز عن سرعة الابدان والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة  
 والارادة **قوله** وما قيل ان التكوين احدث من الله عن الاشياء  
 ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره  
 فاسد وفساده غرض عن التنبه فضلا عن الدليل فقد قال  
 بعض الاصحاب ان لفظ الخلق شائع في المخلوق  
 بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة  
 فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق منه  
 بالمباحث العلمية وقيل معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجبه  
 بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير  
 واما حقيقة الاحداث والابدان فاعتبار عقلي لا تحقق  
 في الاعيان **قوله** واما سائر ما يطلق انما اثبت ابن سبيد  
 صفة بها يكون البارئ تعالى قد بما واثبت الرحمة والكرم  
 والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول  
 عليه واثبت القاض ادراك الشئ والذوق والتمتع صفات  
 وراء العلم والجمهور على انه قديم بنفسه لا بقدم وجوده زائد  
 على ذاته والبواقي راجعة الى الارادة او العلم ثم ان ما ورد  
 به ظاهر الشئ وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل  
 الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في  
 قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويحيي ويقتل

والعين في قوله ولتضع عنا عيسى فمن الشيخ ان كلامها  
 صفة زائدة وعند الجمهور هو احد قولي الشيخ انها مجازات  
 قال استواء مجاز عن الاستبلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله  
 تعالى اليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن  
 البصر في كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء  
 مجاز عن الاستبلاء واليد واليمين عن القدرة والعين  
 عن البصر وكذا ذلك انما هو لتبنيهم التشبيه والتجسيم  
 بسرعة والافهم تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية  
 بابرارنا في الصور الطبيعية **قوله** فصل في احوال الخلق  
 اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين  
 في الجنة يرونه منزلا عن المقابلة والجلالة والمكان والالفهم  
 في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكلامية انما يقولون  
 برؤيته في الجنة والمكان لكونه عندهم جسا تعالى الله  
 عن ذلك علوا كبيرا والنزاع للمخالفين في جواز الانكشاف  
 التام العلمي والنافع امتناع ارتسام صورة المسمى في  
 العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او  
 حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انما اذا عرفنا  
 القمر مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناه  
 وعرفنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا



العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسبيها  
الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل  
هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة و  
الجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزعا عن الجهة والمكان  
ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان  
ايضا لانها سمعيات ربها يدفعها الحضم بمنع امكان الخط  
فاحضوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا لنا  
من المنقول قوله تعالى كناية رب ارني انظر اليك الالة  
واستلالي بها من وجهين احدهما انه لو لم يحجز الرؤية لم يطلبها  
موسى عزم واللازم بطا بالنص والاجماع والتواتر وتسلم  
الحضم وجه النزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عليه  
وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجترارا لا يليق بالانبياء  
وان جاهدوا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيتها انها علق الرؤية  
على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على  
المتحرك ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير  
المعلق عليه والى لا يقع على شئ من التقاضي **دبر**  
والقول باننا طلبا اعترضت المعتزلة بوجوه  
الاول ان موسى عزم لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن  
لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف



والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك وكلما هما فاسد  
لخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعنى  
قوله لن تراني لانه نفى الرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة  
لا للعلم الضروري ولا للرؤية الالة والعلامة كيف وموسى  
عزم عالم برب سمع كلامه وجعل مناجية ونجا طلبة واخص من  
عنده بايات كثيرة فاما معنى طلب العلم الضروري وان كان  
الجبل اعظمية من اياته فكيف يستقيم نفى رؤية الالة و  
الالة انما هي عندنا ان كان الجبل الاستقرار فكيف يصح  
تعليق رؤيتها بالاستقرار ايضا الرؤية المقرونة بالنظر  
الموصول بالانصاف في الرؤية الثالث للمحافظ واتباعه  
ان موسى عزم انما سأل الرؤية لاجل قوله حين قالوا  
ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرا  
واضاف السؤال الى نفسه لم يمنع فجل امتناعها بالنسبة  
الى القوم بطريق الاول ولما قالوا انتم ملكنا بما فعل السفراء  
منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل اربهم ينظروا  
اليك فاسدا اما اول فلان تجوز الرؤية باطل بل كسر  
عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عزم تاخير الرد وتقرير  
الباطل لا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا السها كما لهم الهمة  
رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه



لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع وانما  
 اخذتهم الصاعقة لقصد فهم الثبوت والالتزام على موسى  
 لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين  
 بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية  
 من غير طلب للسمع ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال  
 والالام في الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب  
 فهو الجواب لكلام الله على الرابع انه سال الرؤية مع علمه  
 بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع  
 كما في طلب ابراهيم عم ان يرى كيفية احياء الموتى ورد  
 بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب الخ انموهم بجمله  
 بما يعرفه احاد المعترلة وعلم ان توجيه هذه الاعتراضات  
 على قانون المناظرة انالانم انه طلب الرؤية بل العالم الضروري  
 او رؤية اية وعلامة ولو سلم فلانهم لزوم اجهل او العبث  
 بل وان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان  
 القلب فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على  
 الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انالانم  
 انه علق الرؤية على استقرار اجل مطلقا او حالة السكون  
 ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تنزل  
 وانما كان ولائم امكان الاستقرار والجواب انه الاستقرار

حالة الحركة ايضا يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون  
 لان الامكان الذاتي لا يزول لهذا وجه جعله كافا لا يقال  
 جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما الخ هو اجتماع  
 الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال فعوده  
 ممكن وبالعكس اجتماعهما محو ثانياها ان ليس القصد  
 ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان  
 انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى  
 لزوم الامكان قصد او لم يقصد وقد ثبت وثالثها  
 انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية  
 في المستقبل فاشتقت ابد التساوي اللازمة فكانت  
 محال وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق  
 بالجازم انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع  
 المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد  
 الى الاقنات الكلي عن وجود المشروط كما في هذه الالة  
 فلا ورد بان الالة على الاطلاق ادل منها على الاقنات  
**وهو** وقد يستدل بان متعلق الرؤية الخ متمسك بمقدمات  
 من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا  
 نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالأجسام وكالاشياء  
 والالوان والاكوان وباتفاق اخصوم وان زعم البعض



منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو  
جواهر ممتدة انه عرض بالجلية لما صحت رؤيتهما وصحة  
الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون  
لها عللة لا متناه التخرج بلامرج وان يكون تلك العللة  
مشتركة بين الجواهر والعرض لا متناه لتعليل الواحد  
بعلتين وهي اما الوجود او اطره في الامكان اذ لا رابع  
يصلح للعلية والاخير ان ايضا لا يصلح ان لها لان اطره  
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض  
وكذا الامكان اعتباري ومشارك ايضا بين الموجود  
والمعدوم فلو كان عللة لصحة الرؤية لزم ان يصح رؤية  
المعدوم وهو يبط بالضرورة فتعين الوجود وهو مما يشترك  
فيه الواجب لما مر في بحث الوجود قلزم صحة رؤيته وهو  
المطو واعتراض عليه بوجوه الاول ان بعد ثبوت كون  
الوجود هو العللة وكونه مشترك بين الجواهر والعرض بين  
الواجب لما يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لانه يكون  
خصوصية الجواهر والعرضية شرطاً لها او خصوصية  
الواجبة مانعاً عنها والواجب ان المراد بالعللة ههنا  
ما يصلح متعلقاً للرؤية لا المؤثر في الصحة وصحة رؤيته  
الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري

بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعة  
انما يتصور لتحقيق الرؤية لا لصحتها الثاني انه يلزم على  
ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود في الاصوات والطعوم  
والروائح والاعتقادات والقدر والارادات و  
انواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات  
وبطلان ضروري والواجب منع بطلانه وانما لا يتعلق  
بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق  
شيئاً رؤيته لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الحنفي  
مجرد استبعاد الثالث انه لو سلم تماثل صحة رؤيته الجواهر  
وصحة رؤيته العرضي فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة  
كما طرأ بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له عللة مشتركة  
والواجب انه قد مر اننا ان المراد بالعللة ههنا متعلق  
الرؤية لا المؤثر في الصحة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون  
من خصوصيات الجواهر او العرضية بل يجب ان يكون  
مما يشتركان فيه للقطع باننا قد نرى الشيء ونذكر ان له  
هوية مامن غير ان نذكر كونه جوهراً او عرضاً فضلاً ان  
نذكر ماهو زيادة خصوصية لاهدهما كونه اننا او  
فناسوا او خضرة بل بما نرى زيد ابان يتعلق رؤيته  
واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض



ثم قد فصله الى ماله من تفاصيل مختلفة الجواهر والاعراض  
وقد تغفل عن التفاصيل بحيث لا تعلمها عند ما سئلنا عنها  
وان استقصينا في التامل فاعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو  
الرؤية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا  
معنى كوننا علمة صحيحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض **قوله**  
واما الوقوع احوالا خفاء فان اثبات وقوع الرؤية  
لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد اجمعت عليه بالاجماع و  
انصر لما لا يجمع فاتفق الامة قبل حدوث المخالفين  
على وقوع الرؤية وكون الايات والا حاديث الواردة  
فيها على ظهورها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون  
رحلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النصف من الكتاب  
قوله تعالى وجوه يومئذ ماضرة الى ربها ناظرة فان النظر  
الموصول بالي اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل  
عن ائمة اللغة والتبع بموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه  
عبارة عن تغليب الطرفة نحو امرئ يطلب الرؤية وقد تعذر  
بهنا الحقيقة لامتناع المقابلة واجلته فتعين الرؤية  
لكونها اقرب المجازات بحيث التحق باطلاق بشهادة  
العرف واعترض بان الهم هنا ليست حرفا بل اسما بمعنى  
الصفة واحلالا، وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى

انظرونا نقبس من نوركم ولو سلم فالوصول بالي ايضا  
بجى بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يومئذ  
الى الرحمن ياتي بالفلاح ولو سلم فالنظر الموصول بالي ليس  
بمعنى الرؤية ولا ملزوم لها لتحقيق انتفاء الرؤية مثل  
نظرت الى الهلاك فلم اره الله تعالى وعرضهم ينظرون  
اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس لي  
من جملة حذف المضاف الى ناظرة الى ثواب ربها على  
ذكره كثير من المفسرين وباجلته فلا خفاء في ان ما ذكرنا  
احتمالات يدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق  
الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية  
الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب  
لا يلزم من ذلك بل مما ينافيه لان الانتظار موت امر  
فهو بالغم والحر والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان  
مع القطع باحصول علم ان كون الى اسما بمعنى النعمة  
لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وعزابه واخلاله  
بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحل الاية عليه احد  
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على  
خلافه وكون النظر الموصول بالي اسما مستندا الى الوجه بمعنى  
الانتظار مما ثبتت عن الثقات ولم يدل عليه الاثبات



لجواز ان يحل على قلب الطرفة مجازا واما اعتبار حذف  
المضاف فعند من الطرفة او المجاز المشهور الى الطرف  
الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف ومنه قوله تعالى كما انهم  
عن ربهم يومئذ يحجبون حشر شان العكس الكفار وضمهم  
بكونهم محجبين فكان المؤمنون غير محجبين وهو معنى الرؤية  
والجل على كونهم محجبين عن ثوابه وكسر امته خلاف المظاهر  
ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنات وزيادة فسرهم وراثة  
التفسير الحسنات بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الطبر  
وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنات هي الاجراء المستحق  
والزيادة هي الفضل والنص من السنة قوله عمو انكم سترون  
ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى  
عن صهيب انه قال قراء رسول الله عمو هذه الآية للذين  
احسنوا الحسنات وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل  
النار النار نادى منادى يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعد  
موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم ينقل من الدنيا  
وينصرف وجهنا ويدخلنا الجنة ويجزنا من النار قال فرفع الحجاب  
فبنظروا الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم  
من النظر ومنها قوله عمو ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى  
جنانة وازواجه ونعيم وحنه وسره مسيرة الف سنة واكرمهم

على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قراء رسول الله عمو  
وجه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث  
من يوشق به من ائمة الحديث الا انها احاد **و** وايضا  
يدعى اهل المعنونة شبه عقلية وسموية بعضها يمنع صحة الرؤية  
وبعضها وقوعها فالعقلية منها انه لو كان مرئيا لكان  
مقابلا للرأى بالضرورة وهو محتمل تنزهه عن المكان والجهة  
ومنها انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم طائفة في  
الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام  
والاول متفق بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص  
القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات  
وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة المكان  
وكون الشيء جائزا للرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع  
من فراط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيولة  
الحجاب الكثيف او الشوع المناسب لضوء العين  
انما يشترط في الشاهد اعز رؤية الاجسام والاعراض  
فعند تحقيق الامر من لو لم يجب الرؤية طارزا ان يكون  
بحضرتنا جبال شاهقة لاننا لان الله تعالى لم يخلق  
رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر وهذا قطع البطلان  
والجواب عن الاول اننا لا نلزم لزوم المقابلة وانما الرؤية



نوع من الادراك يخلق الله تعالى شأ، ولا شيء  
 شأ، ودعوى الضرورة فيما نزع فيه اجم الفهم من العقلاء  
 غير مسموع وعن الثاني انه ان اريد بقوله لم يجز ان يكون  
 بحضر تنجيبا لثابتة لاننا جواز ذلك في نفسه  
 كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي  
 الصحة والشرعية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية  
 بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط  
 لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى  
 تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفاءها فاللزم  
 ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية  
 لعدم جيل من ابيات وبحر من التزييق وكذا ذلك  
 مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفاءها وان كان  
 ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس اطرأ به  
 مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها  
 لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك واما  
 النقطة فمنها وهي العدة قوله تعالى لا تدركه الابصار  
 والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر  
 عبارة شائعة في الادراك بالبصر استنادا الى الالة  
 والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين

في الدنيا

او تلازمها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتبع لموارد  
 الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر  
 مثل ادراك القمر ببصري ومارائيه واجمع المعروف باللام  
 عند عدم قرينة العهد والبعضة للعموم والاستغراق  
 باجماع اهل العربية والاصول ائمة التفسير وشهادة  
 استعمال الفصحى وصحة الاستثناء قال الله سبحانه قد اجر  
 بانه لا يراه احد في المستقبل فلوراه المؤمنون في الجنة  
 لزم كذبه وهوى وثانيهما انه نفي ادراكه بالبصر واردمورد  
 التمدح مدح في انشاء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك  
 بالبصر نقصا وهو على الله تعالى فيدل هذا الوجه على نفي  
 الجواز والاطواب انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام  
 السلب لا السلب العموم وكون الادراك هو الرؤية  
 مطلقا لانه لا مالها لا الرؤية على وجه الا حاطة بجوانب  
 اخرى لكن لا تسلم عمومها في الاحوال والاقوات فيحمل  
 على نفي الرؤية فجميعا بين الادلة ومنها ان الله تعالى  
 خاطب موسى <sup>عليه السلام</sup> عنده سؤاله الرؤية <sup>يقول</sup> لكن تراني وكلمته  
 لن للنفي في المستقبل على سبيل التاكيد فيكون مضافا في  
 ان موسى عم لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون  
 ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثل عموم الاوقات اذا لم يرد

تأويل عليه ان هذا المدح وما به التمدح مدح في الدنيا  
 والاخرة ولا يرد في دفع باب امتناع النزول انما هو  
 فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال  
 فقد نبهوا على ذلك ونهاوا الرؤية في هذا القبيل فقد خلقها  
 الله تعالى في العين وقد لا يخلق

موسى لم يره



غيره اجماعا واجوابا ان كونه كلمة لمن للتأبير لم يثبت  
منه يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث  
لا يمنع الامكانية لكن لانهم دلالة الكلام على عموم الاوقات  
لانها ولاظهار او لو سلم الظهور فلا عبرة به في العلية  
سماح ظهور قرينة اطلاق وهو وقوعه جوابا لسؤال  
الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على  
الرؤية في الدنيا توفيقا بين الدالة ومنها ان الله معه  
جنما ذكره كتابه سؤال الرؤية استعظم استعظا ما شديدا  
واستكره استكرا ابلغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله  
مع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا  
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا  
عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن  
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون  
وقوله يا ايها الذين آمنوا انزل عليهم كتابا  
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا  
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جارت  
رؤيته لما كان كذلك واجواب ان ذلك لتعتهم وعنادهم  
على ما يشعرون من مآق الكلام لا طلبهم الرؤية ولهذا اعطوا  
على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه من الممكنات

200  
وفاقا او لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة  
على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى  
حكاية عن موسى عم ثبت اليك وانا اول المؤمنين  
معناه التوبة عن الجادة والاقدام على السؤال بدون  
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومع الايمان  
التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة و  
ما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبر ليلية  
المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل ام هل  
رائيت ربك فقال رائيت بغير اذى واما الرؤية في المنام  
فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ولا خفاء في  
انها نوع من مشاهدة يكون في القلب دون العين **ورصل**  
الجمهور على انه لا يعلم الا بخلقه في حصول العلم بحقيقة الله  
للبراري في معرفته وانه بكنه الحقيقة فقال بعدم حصول كثير  
من المحققين خلا للجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم  
الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة اخرج الاولون  
بوجوبين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو الوجود بمعنى انه  
كائن في الخارج والصفات بمعنى انه في عالم قادر وخوا  
ذلك والسلوك بمعنى انه وادرا في ابدى ليس بجسم  
ولا عرض وما شبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق



ورازق وكونها وظان ذلك ليس علما بحقيقة الذات  
وثانيتها اذ ذاته المخصوصة جزئي حقيقة يمنع تصويره  
الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يقتضيه بيان  
التوحيد اى نفي الشركة الى الابد ولو كان المعلوم منه  
يمنع الشركة لما كان كذلك ويرد على الوجهين ان لا يتم  
ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاطالة  
بافراد البشر ومعلوماتهم والقائلون بحصول المعلوماتية  
يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود  
يجب كونه قادرا على ما يصير الى غير ذلك  
من الصفات والاطواب انه هذه المفردات  
من العوارض والوجوه والاعتبارات والكلام فيما يصرف  
عليه تلك المفردات واحتجت الفلاسفة في امتناع  
العلم بحقيقة بوجبهين احدهما ان العلم هو اشارة صورة  
المعلوم في النفس الى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود  
العمني بخلاف الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت  
ذلك الشيء وليس للواجب ماهية كلية معروضة للشخص  
على تقرير في موضوعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا  
على تلك الصور الموجودة في الازمان فبصير كثير او يبطل  
التوحيد واجب بان لا يتم ان العلم بارتسام الصورة

ولو سلم فلذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم  
فالمتناهي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المتأخوذة  
منه والمخل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين  
لا صدق الوجود العيني على الصور وثانيتها ان تصور الشيء  
اما ان يحصل باليد بجهة وهو مستغنى عن الواجب وفاقا و  
اما باحد وهو انما يكون للكب من اجنس والفصل الواجب  
ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام  
فيه واجب بان لا يتم اختصار طرق التصور في ذلك بل  
قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكيان  
او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن  
كما في المجرىات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور حقيقة  
لكنه يفيض اليه **فصل** في افعاله اى اختلافه في خلق الله  
افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال  
الاختيارية التي للعباد بل سائر الاحياء مع الاتفاق  
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشا  
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل محمولا على  
فان الفعل انما يستحق حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده  
الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض  
بخلق الله وايجاد ففعله فافعل العبد واقع بقدرة الله تعالى



وحدها وانما الحاصل للعبد الكسب ولا بد من بيان معنى  
 الكسب وفعلها يقال انه اسم بلا مسمى فاكشف بعض اهل  
 السنة باننا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير  
 الا للقدرة القدسية ونعلم بالضرورة ان القدرة الطاردة  
 للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود ودون البعض كالسقوط  
 فيسمى اثر تعلق القدرة بالحادثه كسبا وان لم يعرف حقيقة  
 وقبل الفعل الذي يخلق الله تعالى العبد ويخلق معه قدرة  
 للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق  
 معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها  
 النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل  
 والترك ونزججه ولا يلزم منها وجود امر حقيقة فالامر  
 الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود  
 الاثر هو الكسب فهو لا يوجب وجود المقدور بل  
 يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك  
 المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون  
 الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالانصاف  
 بالقياس بقصدته وادته فيجب بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي  
 المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها ويخلص  
 الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل

الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل  
 وجب الاقتصار في الاعتقاد وهو انها مقدرة بقدرة  
 الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق  
 بغير عنه بالاكساب وليس من ضرورة تعلق القدرة  
 بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع ثم يتعلق به عند الاختراع  
 نوعا اخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته  
 يسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا  
 فهو خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته  
 خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له وذهبت  
 المعتزلة الى ان فعل العبد واقع بقدرة وحدها ثم المتقدمون  
 منهم كانوا يستغنون من تسمية العبد خالقا لقرب عملهم  
 باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون  
 فسموا العبد خالقا على الحقيقة **قول** ولزمهم كون  
 كل حيوان احايي لزم المعتزلة على قولهم باستنادهم  
 افعال العباد اليهم كون كل انسان بخل حيوان خالقا  
 لافعاله وقد دلت الدالة السمعية من الكتاب والسنة  
 على ان الكل مستند اليه تعالى خلقا وتقدير افعال الله تعالى  
 لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبده محمد حاد استحقاقا  
 للعبادة فلا يصح الجاهل على انه خالق لبعض الاشياء كما فعل

اذ قدرة الله تعالى في الازل  
 متعلقة بالعالم من غير اختراع



لان كل حيوان عندكم كنهك بل يحل على العموم فيه خلقه اعمال  
 العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم  
 لا يد خلق عموم مثل الكرمات كل من دخل الدار فيكون بمنزلة  
 الاستثناء فلا يحل بقطعية العام عند من يقول يكونه قطعيا  
 وقال تعالى ام جعلوا الله شركاء خلقوا خلقه فتا به اطلق  
 عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار يدل على  
 المطب بالعموم وبانه اذا جعل خلقه في موضع المصدر كما هو  
 الظاهر فقد خلق كل واحد مثل خلقه في الجملة وقال تعالى  
 ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ فقدره تقدير  
 يدل بالعموم وبان قوله تعالى وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم  
 من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق  
 لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا كان ذكره بعد في  
 الشريك مستدركا قطعيا وقال انا كل شئ خلقناه بقدر  
 اى خلقنا كل موجود ممكن من الامكنات بتقدير ومقدر  
 او على مقدار مخصوص مطابق للغرض المصلحة ولا فائدة  
 هذا المعنى كان المحذور نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم  
 ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه  
 فهو بقدر فلم يقد ان كل شئ مخلوق به بل بما اذا وان من  
 الاشياء ما لم يخلق الله فليس بقدر وقال تعالى والله خلقكم

وما تعلمون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه  
 لاستغنائها عن الحذف والاضمار فاللام ظاهرة المعنى  
 وخلق علمكم اما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اى  
 وخلق ما تعلمونه بقدرية قوله تعالى انعبدون ما تحتون  
 تعبدوا لهم على عبادة ما علموا من الاصنام فلان كلمة ما  
 عامة تتناول ما تعلمونها من الاوضاع والحركات والمعاني  
 والطاعات وغير ذلك فانه المراد بافعال العباد المختلف  
 في كونها يخلق العبد او يخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد  
 ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب  
 والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى احوال بالمصدر  
 لانفس الابقاع الذي هو من الاعتبار العقلية  
 الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة يعلمون  
 الصالحات والسيئات وقال الله تعالى هو الله الخالق  
 وهذا انما يفيد حصر الخلقية في الله اذ كان الخالق خبرا  
 وهو ضمير الشأن او ضمير مبرها بقره الله واما اذا كان  
 الخالق صفة ففي افادته اية تأمل وقال لما يريد اى يفعل  
 كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهي متعلقة بالايان و  
 وسائل الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى  
 موحدا هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله

شأنه فعال



عند ول عن الظاهر قال ساء وان تصبرهم حسنة يقولوا  
هذه من عند الله وان تصبرهم سيئة يقولوا هذه من  
عندك فكل من عند الله فالظاهرة ان جميع الحسنات  
والسيئات من الطاعات والمعاصي وغير ما يخلق  
ومشبه لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحد  
مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل  
فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تعالى بعد  
ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة  
فمن نفسك وادع على سبيل الانكار كيف يكون هذه  
التفرقة او نحو لا على بحر البية دون الايجاب وتوفيقي بين  
الكلامين وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان والظاهر  
منه انه الذي اثبت الايمان وادوجه في القلوب  
وقال تعالى هو اضحك وابكى والظاهر منه ثبوت الضحك  
والبكاء والا حديث الواردة في باب القضاء والقدر  
وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئة وان كانت  
احاد الا انها متواترة المعنى كشجاعة على رضى وجوده دائم  
فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
اجتهد ادم وموسى فقال موسى يا ادم انت ابونا و  
اخر جنتنا من الجنة فقال ادم نعم يا موسى مصطفىا الله بكلاما



وخط لك التورية بيده تلو منى على امر قدره الله على قبل  
ان يخلقني باربعين سنة فخرج ادم موسى ومنها ما روى  
على رضى الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله انى  
رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت  
ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي  
انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدرته العجز والكبر ومنها  
ما روى حذيفة انه قال صلعم ان الله يصنع كل صانع وصنعة  
ومنها قوله يوم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع  
الرحمن ان شاء ان يقيم اقامه وان شاء ان يزيغه ازاعة  
وعن جابر رضي كان النبي يوم كثر ما يقول يا مقلب القلوب  
ثبت قلبي على دينك فقبل له يا رسول الله اتخاف علينا  
وقد امنابك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين  
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واثار الى الباء  
والوسطى كركها والا حديث الصحيح في هذا الباب  
كثيرة **قول** ولو كان فعل العبد بقدرته اجلا لما فرغ من الاستدلال  
على كون فعل العبد واقعا بقدره الله بوجوه سمعية شرعية  
والاستدلال عليه بوجوه عقلية قالوا لان فعل العبد ممكن  
وكل مقدر والله تعالى لما فرغ من حيث الصفات ففعل العبد



مقدور الله تعالى فلو كان مقدور العبد ايضا على وجه  
التأثير لزم اجتماع الموثرين المستقلين على اثر واحد الثاني  
ان العبد لو كان موجد الافعال لكان عالما بتفاصيلها  
واللازم بطلان الملازمة فلان الاثبات بالازيد و  
الانقص والمخالف يمكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك  
المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك  
الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستلزم اطلاق بدو  
العلم كقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو بيّن في علمه العالم  
على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلو جوه منها ان  
ان التأني يصدر عنه افعال اختيارية لا شعورية بتفاصيل  
كلياتها وكيفياتها ومنها ان الماشية انما كان او غيره  
يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور بتفاصيل  
الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالان  
التي منها يتألف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي  
تخللها لكون تلك الحركة ابطلا من حركة الفلك او بالحر  
الذي لها من وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق  
باني بالحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور بالاعضاء  
التي هي الاتهام ولا بالهيات والاضاع التي تكون  
لتلك الاعضاء عند الانبعاث بتلك الحروف ومنها ان الكتاب

بصور الحروف والكلمات بتحريك الامل من غير شعور  
له بالامل من الاعضاء والاجزاء اعز العظام و  
والفضا ريف والاعصاب والعضلات والرباطات  
ولا يتفصيل كراتها وادواها التي بها يتأني تلك الصور  
والنفوس الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره  
لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطلان  
الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من الترك بطلان  
رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجع او لا  
فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بل مرجع ويندر  
باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن  
الترك مخض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول  
ان كان ذلك المخرج من العبد ينقل الكلام الى صدره عنه  
فيلزم التساهل وهو او الالهيتهما الى مرجع لا يكون منه  
واذا كان المخرج ابتداء او بالضرورة لا من العبد بل من غيره  
ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك  
لان الترك لم يجر وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجو  
ولان وجود المحكم مالم ينته رجحانه الى احد الوجوه لم يتحقق  
وايضالاشك ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان  
وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم الله انه يقع



يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع بمتنع وقوعه نظرا  
 الى تعلق الفعل العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته  
 ولا شئ من الواجب والممتنع باقية في ملكة العبد بحيث  
 انه ان شاء فعله وان شاء تركه **قوله** وقد يستدل بان  
 لو قدر اياها للممتنع من على كون فعل العبد بقدره الله تعالى  
 دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على كونه  
 ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم متفق  
 اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشئ من لوازم ما هيته لا يختلف  
 باختلاف الاوقات ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد  
 فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكان  
 نفعه بانه يتعزز علينا ان نفعل الان مثل ما فعلنا سابقا  
 بل تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط و  
 منها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على كل  
 ممكن من الاجسام والاعراض لان المصلحة للمقدورية <sup>ايجاد</sup> هو  
 الامكان او الطرود والمقدور هو اعطاء الوجه ولا يخاف  
 في شئ منها باعتبار ان اظم ولا يبرد النقص بالقدرة  
 الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها و  
 هي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات  
 وكثير من الحسنات ومن خلق الله مع الاجسام والاعراض

والشياطين وكثير من المموزيات ولا شك الى الاول  
 احسن من الثاني واستشرف فلو كان العبد خالقا لفعله  
 لكاه احسن واستشرف من الله تعالى خلقا واصلا حارشا  
 ومنها ان الاله مجموع على صحة تضرع العبد الى الله تعالى  
 في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية  
 ولولا ان الكل يخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه  
 لطلبه على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير  
 والتشيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك  
 عندهم بقدره العبد ومنها ان الاله مجموع على صحة  
 بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان ونفسي لا يتصور  
 ذلك الا اذا كان بخلفه واعطائه وان كان لكسب العبد  
 مدخل فيه واما الشكر على مقدامته من الاقدار والتمكين  
 والتوفيق ونحو ذلك فثمة اخر **قوله** واما المعتزلة فيهم  
 من ادعى ايجادا والمعتزلة القائلون بان افعال العباد  
 واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالاً افترقوا فرقتين قابو  
 الحين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركز  
 في عقول العقلاء المتقين الخالدين عن تقليد سلفهم  
 وذكره في ذلك وجوبه على قصد التبيين او الاستدلال فانه  
 ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلالا بالاول



ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركته الاختيارية كالشي  
على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش  
والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاول بقدرته  
واجباده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة  
ان تصرفاته واقوة بحسب قصده ودايمته كالاقدام على  
الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنها اذا علم  
ان في الطعام والماء سماً ولا يمنع لموجبه الفعل بالاختيار  
الا الذي يحدث منه العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب  
ما يحدثه المأمور ولهذا ينلطف في استدعاء ذلك الفعل  
منه وانه ينهي عما يكبره من الافعال التي يحدثها المنهى وكذا  
التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل  
العبد باجادة والجلوب ان هذه الوجوه لا تقيد سوى  
ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته  
وارادته واقوة بحسب قصده ودايمته وهي المسماة  
بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقوة بحسبه  
وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته  
وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في صحة الطلب والتمنى  
والتمنى والتعجب وخو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد  
على ما هو امتناع فضلاً ان يفيد العلم الضروري بذلك

الفعل على وفق دواعيه الثالث  
ان الطالب

قوله

**قوله** ومنهم من اخرج عقلاً الى المتقدمين من المعتزلة على  
ان العلم يكون العبد موجباً لافعاله نظرياً فتمسكوا بوجوه  
عقلية وسموية اما العقلية فثلاثة الاول وهو عدمتهم  
الكبرى وعروتهم الوشقة انه لو لم يكن العبد موجباً لافعاله  
بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم  
او الذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره  
ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي اذ  
لا معنى للامر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا بدخل في قدرته  
بل لا يطبقه بمرض وخو حتى ان العقلاء يتعجبون منه  
وينسبون الامر الى الحق والجنون بمنزلة من يطلب  
من الانسان خلق الطيور والطيور ان الى السماء بل  
من اجاد الخلق على الارض والصعود في الهواء وكذا النوا  
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو  
بخلق المنيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما خلقه  
كان اشد ضرراً على العبد من الشيطان واصح منه بالذم  
اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد  
الوعد والعيد وارسال الرسل وبعثه الانبياء وانزال  
الكتب من السماء اذ لا يظهر للشر غيب والترهيب  
واطث على تحصيل الكمالات وازالة الرزائل وخو ذلك

والفج واعداد القامة وافرط الفجر  
عليها اذ لا معنى للمدح



فائدة الا اذا كان القدرة العبد و ارادته تأثير في افعاله  
و يتولى مباشرة ما باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين  
الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحسانها  
واستحقاقها المخرج في العاجل والثواب في الآجل  
والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة  
الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي عم من الهداية  
والارشاد وتحميد قواعدا طيبرات وفعل ما يبيح الاضلال  
والاغواء ونزيب الشرو والشهوات وكالتكليم بال  
التبسيحات والدعوات المترتب عليها الثواب  
والاستجابة والتكليم بالهدايات والفتن والرهجاء التي  
لا يورث الا اللوم والعقاب لانه الكل يخلق الله  
غير تأثير للعبد الثاني انه كشرام افعاله العباد قبيحة  
كالظلم والشرك والفسق والقول يا تحاذ الولد وكنه  
ذلك والقيح لا يخطئ بخلق الحكيم لعله يقبحه وعلية بغناه  
ع. خلقه الثالث انه الله تعالى لو كان موجد الافعال  
العباد لكان فاعلا لها لان معناها واحد ولو كان  
فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معز للكاره والظالم  
مثلا الا فاعل الكفر والظلم وح يلزم ان يكون البارئ  
ونقد سر كافر اظاما فاسقا كذا شاربا قاعدا قائما ارا

الغير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجرائها  
على الملك ان بل خطا بالبال والجواب ع الاول انه انما  
على المجرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل  
فعله متعلقا بقدرة و ارادته واقعا بكمية وعقيب  
عزيمه وان كان يخلق الله تعالى لا على من يجعل قدرته مؤثرة  
لكه لا بالاستقلال بل بمرج هو محض خلق الله تعالى فمن  
الفسادات ما يلزم المؤثرة ايضا لبطلان استقلال  
العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المخرج او  
عدمه تعلق علم الله بوقوعه او لا ووقوعه ومنها ما يندفع  
بطريق اخر فان اوال الذم قد يكون باعتبار المحلية دون  
الفاعلية كالمخرج والذم باطن والقيح وسائر الفواحش  
وان الثواب او العقاب ايضا لما كان فعل الله و  
وتصرفا في ما هو مفعول لم يتوجه سوال لمية كما يقال لم يخلق  
الاحراق عقوب سر النار وان التكليف والبعثة  
والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي  
الى الفعل او الترك فيخلق الله تعالى وعدم افتراق الفعلين  
في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخرى وعن  
الثاني ان خلق القيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح  
بخلاف فعله وعم الثالث ان الفاعل من قام به الفعل



لا من اوجد الفعل في محل اخر الا يرى ان كثير من الصفات  
 قد اوجدت الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال  
**قوله** وسموا بالآيات الواردة في الوجه السمعية  
 للمعترلة كثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها  
 دلالة على بطلان الجبر ثم هي على كثرتها محصورة في عدة  
 انواع منها الآيات الواردة في اسناد الافعال  
 الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهي اكثر من ان يحصى  
 فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون  
 الصلوة الى قوله تعالى الذي يؤمنون بالغيب ويقيمون  
 ومنها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعات  
 للايجاد الى العباد وهي العمل بقوله تعالى من عمل صالحا  
 فلنمكنا والفعل بقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلم الله  
 والخلق بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين و  
 الكسب بقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت والصنع  
 بقوله تعالى لبس ما كانوا يصنعون واطيع بقوله تعالى يجعلون  
 اصابعهم في اذانهم من الصواعق والاصوات بقوله تعالى  
 حكاه في الخضر عجلت احدت لك منه ذكرا والابتداء  
 بقوله تعالى وربانية ابتدعوها ومنها الآيات الواردة  
 في انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر

والمعصية تنويها للكفار والعصاة كقوله تعالى وما منع الناس  
 ان يؤمنوا انما لهم الايمان من قبلهم كيف تكفرون بالله واثان ذلك  
 فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت  
 فينا الكفر وعلمته وارادته واجبرت به وخلقت قدرة  
 وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان  
 فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه ومنها  
 الآيات الدالة على ان افعال العباد معلقة بمشيئتهم كقوله تعالى  
 اعلموا ما تشتمون من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فمن شاء  
 منكم ان يتقدم او يسخر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فمن شاء  
 سبيلا والى الباب بعضها وهو النوع الاول غير المتنازع  
 كما عرفت وبعضها وهو النوع الثاني والثالث مآول  
 لانه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى  
 وقدره وجب تاويل ما يدل على خلافه من الالفاظ فالعمل  
 والفعل وغيرهما مجازات عن التسبب العادي اى من جعل  
 من صار سببا عاديا للعمل الصالح وعلى هذا القبل او  
 اسناداتها مجازات لكونها العبد سببا لهذه الافعال  
 كما في بنى الامر المدينة هذا تاويل النوع الثاني واما تاويل  
 النوع الثالث فبان يقال المراد الموانع الظاهرة التي  
 يعلمها جهال الكفرة والموانع المذكورة عقلية خفيت

هذا من غير لفظ الكسب فانه يصح على صفة الخلق  
 فانه يعجز التقدير والجعل فانه يعجز التصدير والابتداء  
 ايجاد امر متحقق مثل جعل الدار لهم الكسب وجعل النار لهم



على علماء القدرية واما الجواب عن النوع الرابع فهو  
ان التعليق بحسبة العبد مذهبنا لكن مشيئة بمشيئة الله تعالى  
وماتشؤون الا ان يشاء الله **قوله** واطق انه لا جبر ولا تفويض  
اي يشير الى ان حال هذه المسئلة عجيبه فان الناس كانوا  
يختلفون فيها ابد بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها  
متعارضة متدافعة فمفعول الجبرية على انه لا يترجح  
الفعل على الترك **قوله** مخرج ليس من العبد ومفعول القدرية  
على انه العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المخرج واندم  
والامر والنهي وهما مقدمتان بدرهينان ثم من الدلائل  
العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال  
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد  
واقوة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان  
ومن الالزامات اطلاقية ان القدرة على الابداء صفة  
كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال  
العباد يكون سفرها وعبثا فلا يليق بالمتعالى بالنقصان  
واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوجب بالامر  
وكذا الآثار فان الله من الامم لم يكن خالية من الفرقين  
وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى  
قيل ان وضع الشرع على الجبر ووضع الشريعة على القدرية

200  
الا ان مذهب الجبرية اقوى بسبب ان القدرية في قولهم  
لا يترجح ما يمكن الا بخرج يوجب ان ادواب اثبات  
الصانع فالحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض  
ولكن امرين امرين وذلك لان مبني المبادى القدرية  
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى المبعية على  
عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم  
في يد الكاتب والوتر في شق اطاطط وفي كلام العقلاء قال  
اطاطط للوتر لم تشقني فقال سل من يدق **قوله** وافعاله  
بقضاء الله وقدره ايا قد اشتبه بين اكثر الملائكة اطاطط  
بقضاء الله وقدره وهذا ايتنا والافعال العباد واداره  
ط عند اهل الحق لانه اطلق لها نفسها او اطلق  
للقدرة والداعية الموجهتين لها فمعنى القضاء والقدر  
الطلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات  
وقوله تعالى وقدر فيها افقوا انما لا يقال لو كان الكفر  
بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء  
واجب واللازم بطلان الرضا بالكفر كقولنا نقول  
الكفر مقض لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون  
المقضى ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء  
والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك



الا نعبد والا اياه وقوله تعالى نحن قد ربنا بينكم الموت  
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البوائق  
وقد يراد بها الاعلام والنبين لقوله وقضيت الاربعة  
اسرائيل في الكتاب لتفسد في الارض الامة وقوله تعالى  
الا امراته قدرنا ثامن الغابرين اى اعلمنا بذلك  
وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر  
**قوله** ثم لا خلاف في ذم القدرة ايا قد ورد في صحاح  
الاحاديث لعنت القدرة على ان سبعين نبيا  
والمراد بهم القائلون بنفي كون الخيرة والشر كله بتقدير  
الله تعالى ومشيئة سمو ابدلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة  
مدافعهم اياه وقالت المعتزلة القدرة بهم القائلون  
بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لا الشايع  
نسبة الشخص الى ما يشته ويقول به كالجبرية والطفية  
والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بان صحح النبي يوم قوله  
القدرة مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة  
نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله مع فيقوم القدرة  
ولا خفاء فان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله  
والشر الى الشيطان ويسمونهم ايزدان واهرمين وان  
من لا ينفوذ الامور كلها الى الله تعالى وينسب بعضها

الى نفسه يكون هو المخاصم لله وايضا من يضيف القدرة  
الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرة  
من يضيف الى ربه **قوله** فصل النصوص الشاهدة على  
مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن  
غير متعلقة بما ليس بكائن والايات والاحاديث في هذا  
الباب اكثر من ان يحصر واظهر من ان تحق ولوننا نزلنا  
اليهم الملائكة وكلهم الموتي وحشرنا عليهم كل شيء قبلنا  
ما كانوا اليه منوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله اية يهديه  
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضل به يجعل صدره ضيقا  
حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله  
يريد ان يفتكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء  
لهديكم لجمعهم انك لا تهدي من اجبت ولكن الله  
يهدي من يشاء والله يدهي عو الى دار السلام ويهدي من يشاء  
الى طراط مستقيم وقد اشتهر بين السلف حجة صار بمنزلة  
المثل وروى مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان و  
ما لم يشاء لم يكن ويدل ايضا على ارادة الله للحائثات انه  
خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة انه  
ان الارادة هي الصفة المخرجة لاحد طرفي الفعل والترك  
وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم سبحانه



لا استحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء  
 لا يريد به البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له <sup>نفسه</sup>  
 والمقدور اذا كان متعلقا بالمصلحة <sup>المصلحة</sup> يجوز ان يكون مراد  
 وان علم انه لا يقع البتة وبان من اجرة النبي الصادق بان  
 قلنا لا يقتل البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل  
 حيوته والجلوب ان هذا يمتنى لا ارادة فانها الصفة  
 التي شانها التخصيص والترجيح <sup>وهو</sup> والمعتزلة جزموا  
 ان خالف المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه  
 يريد من الكافر الايمان وان لم يقع ولا يريد الكفر وان  
 وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق <sup>ان</sup>  
 ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر  
 على ذلك رئيس قرية من عباده حكما انه دخل القاضي عبد  
 الجبار دار صاحب ابن عباد فراه الاستاد ابا الحسن  
 الاسفرائيني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد  
 على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الامايات والتفص  
 عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة  
 برغبتهم واختيارهم فلا يجزى ولا نقيصة ولا مغلوبة  
 له في عدم وقوع ذلك كما ملك اذا اراد دخول القوم داره  
 رغبة واختيار الاكثر تا واضطر ارا قلم يدخلوا ليس بشيء

لانه لم يقع هذا المراد وقوع مرادات العبيد والاطاعين وكيفية  
 بهذا النقيصة ومغلوبة وتمسكوا في دعوىهم بوجه الاول ان  
 ارادة النبي قسمة والله تعالى منزله عن القبائح ورد بانه لا يمتنع  
 منه غاية الامر انه يحق علينا وجه حسنة الثاني ان العقاب  
 على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث  
 ان الامر بما لا يريد والنهاي عما يريد او سخطه ورد بالمنع اذ ربما  
 لا يكون غرض الامر الا تيان بالما موريه كالسيد اذا امر  
 العبد امتحاناه هل يطع ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة  
 والعصيان او اعتذر ارا عن ضرب بانه لا يطع فانه يريد من  
 العصيان وكما ملكه على الامر بمنهيب امواله وكذا انتهى  
 فان قيل ما مور السلطان يتبادر الى انما موريه معللا  
 بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر اماره الماراة  
 وانما يعمل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع ان الماراة  
 تستلزم الامر والرضا والمجبة فلو اراد القبائح لكان  
 امر اربها واضحا عنها محبا لها وهو بطل قوله تعالى ان الله  
 لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد  
 والجلوب ان الارادة لا تستلزم الامر لما تبين انفا  
 وكذا لا تستلزم الرضا والمجبة لما فيهما من الاستحسان و  
 ترك الاعتراض ارادة الا نعام فهو سبحانه وتعالى



يريد كفر الكافر ويخلفه مع ذلك ببغضه وبينها عنه و  
 يعاقبه عليه ولا يرضاه الخامس قوله تعالى سيقول الذين  
 اشركوا لو شاء الله لكانوا اباؤنا ولا احر منامن  
 شئ الاية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووجهم على  
 ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى وكذبهم وآباءهم في ذلك  
 وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم  
 وانه كذب صريح والجواب ان رد مقال المشركين بقصدهم  
 بذلك الهز والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما  
 اذا قال القدر رى استهزاء بالسنة وقصد الى الزامه  
 لو شاء الله رجوعى الى ما ذهبكم وخلق في عقائدكم لم تحبت  
 والدليل عليه انه قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم  
 فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الالباء على  
 تكذيبهم لا كما زعم المستدل لهذا صرح في اخر الاية بنفي  
 مشيئة هذا بيتهم وانه لو شاء لافعل البنية ازالة للوهم  
 الذى ذهب اليه المستدل السادس قوله تعالى كل ذلك  
 كان سية عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهية  
 فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهية ضدان ورد  
 بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم  
 كونها مرادة باية المعنى انها مكروهية عند الناس في مجازي

العوادات لا عند الله ليلزم الملح واما جعل المكروه مجازا  
 عن المنهيات فلقوم الكلام لكون ذلك اشارة المنهيات  
**قوله فصل الحسن والقبح** ايا قد اشتهرا في الحسن والقبح  
 عند الاشاعرة شرعا وعنده المعتزلة عقليا وليس  
 النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفته الكمال والنقص كالعلم  
 والجاهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم  
 وباجل كمال ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري  
 العوادات فانه ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع  
 ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى  
 استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا  
 والثواب او العقاب اجلا ومبني التعرض للثواب  
 والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعنده  
 الاشاعرة ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم  
 باية الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد بالامر  
 محسن وما ورد بالنهي عنه فقيح من غير ان يكون للفعل  
 جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يجسب جهات  
 واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس  
 وعنده المعتزلة للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى  
 يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب



النصارى او بالنظر كرس الكذب النافع وقبح الصدق  
النصارى او بورود الشرع كرس صوم يوم عرفة وقبح صوم  
ليوم العيد غسكت الاستعاذرة بوجوه الاول لو حسن  
الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب  
ومرتكب احرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصل  
المعتزلة في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات  
غير نائب واللازم بطريقه تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث  
رسول الثاني لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه  
في شيء من الصور ضرورة واللازم بطريقه اذا تضمن الكذب  
انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن فكذا  
كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا  
وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق  
على قبحه الا ان ترك الخباء النبي اقيم منه فلزم ارتكاب  
اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب الا قبحه فالواجب  
اطسن هو الا خباء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان  
التخلص بالتعريض والافق المعارض مندوحة عن الكذب  
واجواب هذه الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الخباء  
الواجب كما في واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب  
حدا فامرهما ظاهر الثالث لو كان اظسن والقبح بالعقل



لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم  
بطريقه اعتباركم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما  
اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالا<sup>تفاقي</sup>  
واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك  
وان تمكن فانه لم يتوقف الفعل على مرج بل صدر عنه تارة  
ولم يصدر اخرى بل اجتهدا مركا في صدوره اتفاقيا على انه  
يفضي الى التخرج بل مرج وفيه انسداد باب اثبات الصانع  
وان توقف فذاك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه  
ويشبه وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور <sup>والا صدوره</sup>  
عاد الشرع ويدل على المحذور وان وجب فالفعل اضطراري  
والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها  
التزجيج والتخصيص صدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة  
دونه الوجوب الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب  
بالاختيار لا بناء على الاختيار ولا يوجب الا اضطرارا المناق  
للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل  
لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب مع الفعل  
في بطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقيح ولا يصح التكليف  
به عندهم **قول** وقالت المعتزلة بل بالعقل لا للمعتزلة فيكون  
اطسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى



ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران  
مما اتفق عليه العقلاء، حتى الذين لا يدينون بدين ولا يقولون  
بشرع فلو لا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك الثاني ان  
المدح من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث  
لا يرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق  
وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لانه  
حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من استغرق على  
الهلاك حيث لا يتصور للمنفعة نفع وغرض ولو مدحا  
وشاء الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لكان اظهر  
المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة  
والجواب عن الاول منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى  
المتنازع وهو كونه متعلقا بالمدح والذم عند الله تعالى استحتم  
الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة  
وطبا عوامهم وعدمها ومتعلق بالمدح والذم في مجازي العقول  
والعادات والتزاع في ذلك وفي الثاني انما يشار بالصدق  
لما تقرره النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة  
العالم والاسنواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك  
الشخص وانقاذ حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق  
مدح والكذب مذموم عند العقلاء، وعلى مذهبيكم عند الله

ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلاما يشار  
بالصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير  
فيتمهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض اما انقاذ الهالك  
فلمرة اجنبية المجبولة في الطبيعة وكأنه يتصور مثل ملك  
احالة لنفسه فيجرحه اسحان ذلك الفعل من غيره  
في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا  
ان يشار بالصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار  
الشرائع على حسنهما اما هو طسهما عند الله تعالى على ما  
هو المتنازع بل الامر اخرو عن الثالث ان الاحكام  
العقلية لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كالمعاديات  
**قول** وقد يمتك ايا وقد يمتك المعنوية بوجهين  
اخرين الاول انما فاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من  
العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه  
الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص  
وسمات الطدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب  
في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد واجاب  
ان مبني القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار  
العادات بمثل في الشاهد فصار فيكون مركزا في العقول  
بحيث ينظن انه بمجرد حكم العقل الثاني انه لو لم يكن وجوب  
النظر



وبالجمله اول الواجبات عقليا بل شرعا لزم افي الام لانبيا  
 وقد يرجو اياه ولقوله ثابتن الشهدين ذنب بعض اهل  
 السنة وهم اطفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها  
 مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول  
 الواجبات ووجوب تصديق النبي يوم وحرمة تكذيبه  
 ومغالته وكرمة الاشراك بالله معا ونسبة ما هو في غاية  
 الشناعة اليه علم هو عارف به وبصفاته وكما لانه وجوب  
 ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام فح  
 الا انهم لم يقولوا بالوجوب او اطرمة على الله تعالى وجعلوا  
 الحاكم باطن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى  
 والعقل انه لمعرفه بعض ذلك من غير اجاب ولا توليد  
 بل بايجاد الله تعالى غير كسب في بعض ومع الكسب بالنظر  
 الصحيح في البعض **فصل** لاخلاف في عدم التكليف  
 في امراتب ما لا يطاق ثلث ادنا ما يمنع بعلم الله تعالى  
 بعدم وقوعه او لا رادته ذلك او لا خبره بذلك ونزاع  
 في وقوع التكليف به فضلا عن ابله ازقان من مات على  
 كفره ومما خبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا  
 اقصا ما يمنع لانه لقلب الحقائق وجمع الضدين  
 او التقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي

تصور المكلف به وواقعا والممتنع هل تصور واقعا  
 فيه تردد فقبل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره  
 وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين  
 السواد والاطلاوة امر هو الامتناع ثم يقال مثل هذا الامر  
 لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان  
 يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد  
 والبياض والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لانه لم يقع  
 متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود  
 الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف  
 به فنفذ الاشياء غير يجوز لانتفاء القبح العقلي وان لم يقع  
 للاستقرار ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 وعند المعتزلة لا يجوز لانه سفه وفيه لا يليق بالحكمة فيجب  
 عليه تركه فمنهم من ادعى العلم الضروري بغيره ومنهم من اثبت  
 بقبيل الغائب على الشاهد فان العقل لا يتفهمون  
 تكليف المولى عبدهم بما لا يطيقونه ويؤمنونهم على ذلك  
 معللين بالعمى وعدم الطاقة والجهل بان ذلك من  
 جهته قطع المستفحيين بان افعال العباد معللة بالظاهر  
 بالاعراض وان مثل ذلك مناف لغير ضرر العامة ومصلحة  
 العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتشره افعاله

الاجتماع



عن الغرض والاعتقده حكما ومصاح لا يمتد الى اليها  
 العقول وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالمتنع  
 لذاته يجمع التقيضين جائز بل واقع شرعا فان الرب  
 تعالى امر ابا لهيب بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يجز عنه  
 وما اجبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدق بانه لا يصدق  
 وذلك جمع بين التقيضين واجيب بان المكلف  
 ليس هو اطلع بل كتحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور  
 للعبد بحسب اصله والامتناع سابق علم او اخبار للرجول  
 عام بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق  
 وفيه نظر لان الكلام فيهم وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق  
 به على التعيين وقد يجاب ايضا بان الايمان في حق مثل  
 ابي لهيب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار ولا يخفى  
 بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص  
**قوله** تعليل بعض افعال الله تعالى بالاغراض  
 الاشعري ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض  
 بفهم من بعض ادلة عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يتنع  
 ان يكون شيء من افعال معللا بالغرض ومن بعضها سلب  
 العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بل لازم في كل فعل  
 فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض كان

ناقضا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد  
 في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى  
 الكمال وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري  
 لما كان حاصله بخلق الله ابتداء بل يتبعه ذلك الفعل بوساطة  
 واللازم بطول ما يتسامر استناد الكل اليه ابتداء ومن الثاني  
 وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون  
 غرضا ولا يكون لغرض فلما يصح القول بلزوم الغرض  
 وعمومه وثانيهما ان مثل تحلبد الكفار في النار لا يفعل  
 فيه نفع لاحد واطق عند المصراع تعليل بعض الافعال  
 سيما شرعية الاحكام بالعلم والمصالح والظواهر كاجاب  
 الحدود والكفارات وتحريم المنكرات وما اشبه ذلك  
 والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بني  
 اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكم بها لكيلا  
 يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القليل حجة  
 الا عند شرفه لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو  
 فعل ما من افعال غير معرضة عن محال بحث ورده البعض المحققين  
 بانه كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة  
 علته غائية باعثة فلا شيء من افعال وحكامه تعالى معلل بهذا المعنى

وهو المحقق الدواني  
 في شرح العقائد العشرية  
 ص ١٢٢



وان اراد به ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعالها واحكامها  
معان كذلك غايه الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها  
مما يخفى الاله اسحق بن في العلم المؤيد بن بنور من  
الله تعالى وروح منه **قوله** ذهبت المعتزلة الى ان  
المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من يثاب  
على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعز منافع  
كثيرة دائمة خالصة مع السور والتعظيم فان ذلك  
لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال  
والثبوت الشاكلة تأثير في اثبات الاستحقاق  
بمنها دة الايات والا حاديث الدالة على ترتيب  
الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتركيب  
وم يطلع الله ورسوله بظلم جنات تجري من تحتها الانهار  
من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلننجينه جنة طيبة  
ولنخرجنهم من اهلهم باحسان نوا يعلمون الا غير ذلك مما لا يحصى  
وبدلالة المعقول لان البعث على امر شاق بطريق  
الاستعلاء بحيث لو خولف ترتيب عليه العقاب اضرار  
واضرار غير المستحق لا المنفعة ظلم على الله تعالى  
فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من القسامة السعوية  
الابدية على جهة المحنة للتكليف ولا يبطل حسنة بتفويت

الكافر او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجب  
بان ترتيب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيرا  
في اثبات الاستحقاق طو اذ ان يكون فضلا لله تعالى  
دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا يفي بشكر القليل مما  
اقاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت  
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانه المالك  
يتصرف في خالص ملكه كيف يشاء فلا يتصور ظلم منه  
اصلا ثم لو لموسلم لزوم الغرض في افعاله فلان ان الغرض  
من التكليف التعريض للثواب لم لا يجوز ان  
يكو الغرض هو الابتلاء كما قيل وقيل شكر النعماء  
وقيل حفظ نظام العالم وتهديب الاخلاق و  
يجوز ان يكون امر الاله يمتدى اليه عقولنا وبأجله  
لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد تصديق  
القلب واللسان فبمن امه ومات في الحال و  
استحقاق العذاب الدائم بمثل شرب جرعة  
من الخمر **قوله فصل** قد ورد في الكتاب والسنة اح  
دلت الايات القرآنية على انصاف الباري تعالى  
بالهداية والاضلال والطبع واطم على قلوب  
الكفرة كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام



ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من  
احيت ولكن الله يهدي من يشاء فمن ير ذلك الله ان يهديه  
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا  
مرجما يهدي الله فهو المهتدي ومن يضل فاولئك  
هم الخاسرون ان هي الا فتنة تضل بها من تشاء وتهدي  
من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا رضى الله على قلوبهم  
بل طبع الله عليهم ما يكفرهم فهم عند الاشاعة راجعون الى  
خلق الاياها والاهتداء والكفر والضلال بناء على انه  
الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد  
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح و  
الثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الدلالة  
الموصلة الى البقية او الارشاد الى طريق الحق بالبيان  
ونصب الادلة او الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة  
او منع الا لطاف والاضلال على الاهلاك والتعذيب  
او التسمية والتلقب بالضال او الوجيه ضالا او  
منع الا لطاف للعلم بانها لا تنفعهم وقد يقال الاضلال  
فعل الشيطان اسند الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتكليفه  
قال المصنف في شرح المقاصد ونحن نقول بل الهداية هي  
الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا

والعدول الى العجز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر  
وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتناهل بانه اضافة  
الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة  
والله الهادي **قوله** واما اللطف والتوفيق ايا اللطف  
والتوفيق عند الاشاعة خلق قدرة الطاعة والاطذال ان  
خلق قدرة المعصية والعصية هي التوفيق بعينه فان عمت  
كانت توفيقا عاما وان حضت كانت توفيقا خاصا  
ومنهم من قال العصية ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب  
وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه  
وقيل خاصية في نفس الشخص لا بد منه يمنع بسببها صدور  
الذنب عنه ورد بانها لا يستحق المدح بترك الذنب  
ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند المعتزلة اللطف  
ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا وتيانا او يقرب  
منها مع تمكنه في الحالين فاما كان مقربا من الواجب ترك  
القيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا  
ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك  
القيح باسم العصية **قوله** الفصل الاجل الوقت الذي علم  
الله تعالى الاجل في القوة الوقت واجل الشيء يقال لجميع  
مدته ولاحقه كما يقال اجل هذا الدين شهران او افر شهر



ثم شاع استعماله في اخر مدة الطيرة فلذا يفسر بالوقت  
 الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الطير ان فيه ثم المذهب ان  
 المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم  
 الله تعالى الازل وقد حصل ما يجاد الله تعالى به في صنع  
 للعبد مباشرة ولما تولد او انه لو لم يقتل طارزا لم يموت  
 في ذلك الوقت وان لم يموت من غير قطع بامتداد العمر  
 ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة  
 فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت  
 لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله وانما صنعوه وروى بان  
 القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت  
 وانما ياتي الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل  
 بطريق جرى العادة وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع  
 عليه الاجل وان لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم  
 الله تعالى موته فيه لولا القتل لانه لو مات باجله لم يستحق  
 القاتل وما ولد له ولا قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة البقر  
 لانه لم يقطع عليه اصلا ولم يحدث بفعله امر الا مباشرة  
 ولا توليد او اجواب ان استحقاق الدم العقوبة  
 ليس مما ثبت في المحل في الموت بل بما اكتسبه القاتل  
 وارثه من الفعل المنهي وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل

220  
 لما ثبت في ذلك الوقت لانه لو لم تمت لكان القاتل  
 قاطعا لاجل قدره الله تعالى غير الامر عليه وهو مح وال جواب  
 ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل  
 وح لا يثبت لزوم المح وقد يجاب بانه لا استحالة في  
 قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم  
 لا تغيير لنا الايات والا حاديت الدالة على ان كل  
 ما لك مستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم  
 القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت و  
 لا الطيرة فان عورض بقوله تعالى وما يموت من عمر ولا ينقص  
 من عمره الا في كتاب وقوله عوم لا يزيد في العمر الا البراجب  
 بان المعنى ولا ينقص من عمره على ان الضمير مطلق للموت لا للكم  
 العمر بعينه كما يقال في درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص  
 من اعمار اضرابه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث  
 فخير واحد فلا يعارض القطع وقد يقال المراد الزيادة و  
 النقصان بحسب الطير والبركة او بالنسبة الى ما ثبته الله تعالى  
 في صحيفتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى  
 مقبدم ثم يقول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة  
 بقوله تعالى يحوي الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب  
 ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع

وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بالنسبة  
 الى قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة  
 والنقصان فهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب  
 انه واحد



بانه لو لم يقتل العاشر الى امد اضربوا اجله انشاءً وعند الفلاحة  
للحيوان اجل طبيعي يتجلى رطوبته وانطفاة حرارته الغريزيتين  
واجال احترامية بحسب اسباب لا يخصى من الامراض  
والافات **قوله فصل** الرزق ما ساقه الله تعالى الرزق في الاصل  
مصدر رسمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان  
فانتفع به فبدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما  
من الماكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق  
للاستفعا لانه يقال فمن ملك شيئاً وتمك من الاستفعا  
به ولم ينتفع ان ذلك لم يصبر رزقاً له وعلى هذا يصح ان كل  
احد يستوفي رزقه ولا يكمل احد رزق غيره ولا الغير رزقه  
بخلاف ما اذا اكتفى بمجرده صحة الاستفعا والتمكن منه على ما  
يراه المعتزلة وبعض الاصحاب نظراً الى ان انواع  
الاطعمة والثمرات تسمى الرزاقاً ويؤمر بالانفاق من  
الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المصداق  
التمكن من الاستفعا وفي العيني ما يصح به الاستفعا ولم يكن  
لاحد منه احتراز عن اطرام وعما ابيح للضيف مثلاً  
قبل ان يكمل من فسه بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله  
لم يجعل غير الماكول رزقاً عرفاً وان صح لغة حيث يقال  
رزق الله تعالى ولد اصاطا واراد بالعبد ما يشمل اليه ما تم

تقليباً ولما كان الرزق مضافاً الى الرزاق وهو الله تعالى  
وحده لم يكن اطرام المنتفع به رزقاً عند المعتزلة لقبولهم  
ان من لم يكمل طول عمره الا اطرام لم يرزق الله تعالى وهو بط  
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله فصل**  
السعر تقدير ما يباع به الشيء اي السعر تقدير ما يباع به الشيء  
طعاماً كان او غيره ويكون غداً ورخصاً باعتبار الزيادة  
على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان  
عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس  
وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار كاخافة  
السبل ومنع التبايع وادخال الاجناس ورجوعه ايضا الى  
الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافاً للمعتزلة زعموا  
منهم انه قد يكون من افعال العباد توليد الكمار ومباشرة  
كالحواسنة على تقدير الاثمان **قوله فصل** المعتزلة اوجبوا  
على الله تعالى اي اتفق الاث عشرة على انه تعالى لا يجب عليه  
شيء لان الوجوب حكم واظكم لا يثبت الا بالشرع و  
لا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء والمعتزلة اوجبوا  
عليه تعالى اموراً وتجاوزوا في تفسير الوجوب عليه ففسر بعضهم  
بمستحقاق الذم على الترك وبعضهم باللزوم عليه لما في  
الترك من الاخلال بالظلمة وكلاهما مردوداً الى الاول فبان انهم



انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق  
واما الثاني فبان لا يتم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يحل  
تركه بحكمة تجوز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح  
لا يمتدى اليها العقول فانه الحكيم الجليل على انه لا معنى للزوم  
عليه الاعداء العنك من الترك وهو يتاقي الاحتياط ولو سلم  
فلا يوافق مذهبه ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة  
من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا الاضطرار المتأخرون  
منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه تفعل البتة  
ولا يترك وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا  
نعلم قطعا ان جيل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان  
كان جائزا او اجواب ان الوجوب محجور تسمية واحكم  
بان الله تعالى يفعل البتة ما سيموه واجبا جبراله وادعاء من  
شرزته بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها  
الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع  
من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعل البتة ثم  
من تلك الامور اللطيف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة  
وبجده في المعصية لا الى حد الاطاعة ويسمى اللطف المقرب  
او يحصل الطاعة فيه ويسمى اعمه المحصل وذلك كالارزاق  
والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلّة

وما يشبه ذلك واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه منع  
اللطيف نقض لفرضه الذي هو الاتيان بالامور به ونقض الفرض  
فيجب تركه ورد بمنع المقدمتين طوا ان لا يكون الامور به  
مراد او غرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح الثاني ان منع اللطف  
تحصيل للمعصية او تقرب منها وكلاهما فيجب تركه ورد  
بالمنع فانه عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا  
التقريب ولا يتم ان اجبا البقيع فيجب الثالث ان الواجب  
لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم  
القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له  
فلا يكون مما يحسن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه ذكرها امس  
منها اثنين الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كما ولا فاسق  
لان من اللطاف ما هو محصل من فوائدهم ان افطى اللطف  
واجب الثاني انه لو وجب كما في كل عصر بنى وفي كل بلد  
ولي معصوم بما لم يعرف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض  
خليفة ينصف للمظلوم وينصف من الظالم الى غير ذلك من  
اللطاف **قوله** ومنها العوض الى ومن الامور التي اوجبها  
المعتزلة على الله تعالى العوض وهو نفع خالص التعظيم شق  
في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما  
يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم



في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق  
ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه فيجب لكونه ظلم فيجب  
فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الا لالم على العبد  
وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبانزاله الغنم  
التي لا تستند الى فعل العبد كالغنم المستند الى علم ضروري  
او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف  
المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالانضار  
كالزيج مثل الهدى والنذر او اباحت اياها كالصيد او مكنته  
غير العاقل كالوحش والسباع من اضرار العباد لا بمثل الم  
الاحترق حين النفي الصبي في النار والم القتل بشهادة النور  
لان الاول مما وجب طبعا لخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري  
العادة فالعوض على المملوق والثاني مما وجب شرعا بفعل  
الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض  
على الله تعالى لان انتصاف واجب عليه قالوا فان كان  
المنظوم من اهل الجنة فرق الله بين اعواضه الموازية لظلم  
الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يبين انقطاعها  
كيلا يتالم او تفضل الله عليه بمثل ذلك الاعواض عقيب  
انقطاعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى  
باعواضه جزا من عقابه بحيث لا يظهر له تخفيف ذلك

بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا يتقطع  
المه وفروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع  
ضرر معلوم او مظنون ولما يكون دفاعا عن نفسه ولا مفعولا  
بطريق جري العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحاجة  
ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان  
الابلا لم اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر عادي  
لا يكون ظلم بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير  
عوض عليه ثم انهم اختلفوا في ان العوض هل يجب ان يكون  
في الآخرة وهل يجبط بالذنوب اعتبارا بالشواب ام يجوز  
في الدنيا ولا يجبط اصلا لعدم الدليل على التقيض اختلفوا  
ايضا في ان اعواض الكفار والفاسق وغير العاقل من  
الصبيان والعجائين والبهائم يكون في الدنيا ام في الآخرة  
واختلفوا في ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل  
والعلم بانه ذلك عوض ام لا وان عاقبة امرنا ما ذا وفي  
بعض التفاسير قول الكافر يا ليتني كنت نرايا يكون حين  
يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها نرايا **قوله**  
ومنها الاصلح الاية الامور التي اوجبهها المعتزلة على الله تعالى  
الاصح فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى  
ما هو اصح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون في الدين فقط



ويجوز بالاصلح الا نفع والبعد اديون الاصلح في الحكمة  
والتدبير والاختلاف بينهم في وجوب الاقدار والتمكين  
واقصر ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يومر عنده المخالف  
ويطبع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليست مقدوره  
لطف له فعل بالكفار لا منوا جميعا والا كان تركه بخلافها  
قالوا نحن نقطع بان اطيعكم اذا امر بطاعة وقد رعاها يعطى  
انما مور ما يصلح الى الطاعة من غير ضرر بذلك ثم لم يفعل  
كان مذموم ما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك  
من دعي عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز  
ان يعامله في العلف واللين الا بما هو اخرج في حصول المراد  
وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل  
واسندى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه  
لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة  
والملاطفة لا اضدادا قلنا ذاك بعد تسليم استلزام  
الامر للارادة انما هو في حكم يحتاج الى طاعة الاولياء  
ورجوع الاعداء ويتفرز بكثرة الاعوان والانتصار و  
يعظم لديه الاقرار ويكون له في بالنسبة اليه مقدار لنا  
بعد التنزل الى القول بوجوب شئ على الله تعالى وان ليس  
الصلح والنفاء بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه



الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا  
والآخرة سيما المبلى بالاسقام والالام والمحن والافات  
الثاني يلزم ان يكون الاصلح للكفار اخلو في النار  
لو كان اطرز في اوج عدم الدخول اصلح لفعل الثالث يلزم  
ان يكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين  
وتبقيت اليس وزيارة المضلين الى يوم الدين اصلح  
لعباده وكفى بهذا فضاعة الرابع اجمع الانبياء والاولياء  
وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباس  
والضرر فعندكم يكون ذلك سواء الله تعالى ان يغير الاصلح  
ويمنع الواجب وهو ظلم ثم ان مفاسد هذا الاصل  
اظهر انما ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على  
الله تعالى الاصلح للعباد لما ضل المعترلة طريق الشرا  
**قوله فصل** تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري اح  
الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يومر انواع  
الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل  
الفعل واخرى على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى  
الذي وضع الاسم باثره والتسمية هو وضع الاسم للمعنى  
وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمي زيد اولم يسم  
عمر وافلحاء في تغاير هذه الامور الثلاثة وانما اختلفوا



فبما ذهب اليه بعض الاصحاب من ان الاسم نفس المسمى  
ومما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة  
اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى  
الذات وما هو غيره كخالق والرازق وكذا ذلك مما يدل  
على فعل وما لا يقال انه هو لا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل  
على الصفات القدسية واما التسمية فيغير الاسم والمسمى  
وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله  
كما يريدون بالوصف قول الواسف بالصفة مدلوله وكما  
يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الصحاح  
اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم  
نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق  
لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لا نفس العلم  
والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني  
المقصودة فزعم انه مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات  
ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتسكوا في ذلك  
بقوله مع سجع اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون  
اللفظ وعورض بقوله والله الاسماء الخ من القطع بان  
المسمى واحد لا تعد فيه وكما الوجهين لم يقع في محل النزاع  
لان النزاع ليس بين اسم بل في افراد مدلوله مثل اسماء

والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك  
على شدة كلامهم لا يرى انه لو اراد الاول لما كان للقول  
بتعدد اسماء الله تعالى وانفق اسمها الى ما هو عين او غير او لا  
عين ولا غير معنى فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ  
الاسم وانه في اللغوية موضوع للفظ الشئ او المعناه بل في الاسماء  
التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء انها اصوات وحروف  
مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اراد بالاسم المدلول  
فلا خفاء في ان مدلول الشئ ومفهومه نفس سماء من غير احتياج  
الى استدلال بل هو لغوي الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ  
ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا  
الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب  
وقد يراد بنفس لفظه كقولنا زيد مكتوب حزا بكل كلمة  
فانه اسم موضوع باراء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل  
ماض وحرف جر ثم اذا ريد المعنى فقد يراد بنفس ما بهية منه  
المسمى كقولنا الطيور جنس والان نوع وقد يراد  
بعض افرادنا كقولنا جاثي انسان ورايت حيوانا وقد يراد  
جزءا كالناطق او عارض لها كما لضاحك فلا يبعد ان يقع  
بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشئ نفس سماء  
ام غيره **قوله** واذا التصف البارى بمعنى اطلاق لاختلاف



في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى  
 اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما  
 الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه  
 ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعند الجمهور لا يجوز  
 وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف  
 امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة  
 وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو  
 ما يدل على نفس الذات لئلا لا يجوز ان يسمى النبي عم  
 بما ليس من اسمائه بل يسمى واحدا من افراد الناس بما لم يسم  
 به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا  
 اهل كل لغة يسمونه باسم يخص بلغتهم كقولهم خدي وتكري  
 وشاع ذلك وذاع من غير تكبير فكان اجماعا قلنا كفى  
 بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف  
 فيما يبرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين  
 معنى الجواز وعدمه اطلاقا وطرا وكلاهما حكم شرعي لا يثبت  
 الا بدليل شرعي والقبيل انما يوجب في العمليات دون  
 الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب  
 العمليات وافعال الان وقال الامام الغزالي اجراء  
 الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول

الا لما منع باللائل الدالة على ابداه الصدق بل استحبابه  
 بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا دلالة عليه الا للاب  
 والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فكم لا يجوز مثل  
 العارف الفطن قلنا لما فيه من الابطال بهام لشدة استحالة  
 مع خصوصية يختص بحق الباري تعالى فان المعرفة قد يشعر  
 بسبق العدم والفظنة بسرعة ادراك ما غاب وما فيه  
 ايها لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبر والشكور والظلم  
 والرحيم فان قيل قد وجدنا في الاوصاف ما يختص اطلاقها  
 مع ورود الشرع بها كالمطارث والمزاج والرامي  
 قلنا لا يلغ في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في  
 الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام ان يبق الكلام  
 بل يجب ان لا يخرج عن نوع تعظيم ورعاية ادب **وهو**  
 ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى ايا مفهوم الاسم يكون  
 نفس الذات واطبيعة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجراء  
 وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوك  
 والاضافات ولا خفاء في كثرة اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار  
 وامتناع ما يكون باعتبار اجزاء التنزيهية التركيب واختلافها  
 في الموضوع لنفس الذات فقيل جازم بل واقع كقولنا  
 الله فان اظهر على انه علم لذاته المحصورة وكونه مأخوذا



من الاله كخلف الهمة وادغام اللام ومثاقمة اله باله  
او وله يوله اولاه يليه اذا اصبحت اولاه يله اذا ارفع  
وعبر ذلك من الاقاويل الصحيحة والفلسفة لا يتناهي  
العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع  
يقضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة  
الذات واجب بانه يجوز ان يكون الوضع هو الله تعالى  
وبانه يلف معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة  
ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات  
مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة فانه قيل اعتبار السلوب  
والاضافات يقتضي كثرة اسماء الله تعالى جدا حتى  
ذكر بعضهم انها لا يتناهي بحسب لا تنافي الاضافات  
والمعارات فمما وجه التخصيص بالتسوية والتعيين على ما  
نطق به الحديث وهو قوله عم ان الله تعالى تسوية تسعين  
اسما مائة الا واحد من احصائها دخل الجنة اجيب بالتخصيص  
على اسم العدد ربما لا يكون لنفع الزيادة بل لغرض اخر كزيادة  
الفضيلة مثلا وبان قوله عم من احصائها دخل الجنة في  
موقع الوصف كقولك للامرئ عشرة علمان يكونون مهما  
بمعنى ان لهما زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان  
هذا القدر من علمانه اية كاف لهما من غير افتقار

الى الاخيرين **قوله** باب في السموات اية الباب  
السادس في السموات اية الامور التي تتوقف عليها  
السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب  
السعادة والشقاوة من الالباب والطاعة والكفر والمعصية  
فقول النبي هو ان بعث الله تعالى لتبليغ ما اوتي اليه  
وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون احضر  
من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد  
الرسائل على عدد الكتب فقول هو من له كتاب او نسخ  
لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك  
كبو شيعهم ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها  
ولا يوجب تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف  
ولا يستلزم استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب شروط  
فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث  
يجعل رسالته ثم بعض الناس انكروا النبوة ولهم شبه الاول  
ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل صناعته  
فيقبل ويفعل وان لم يكن بنبي او مخالفا له فينبى عنه فيرد  
ويترك وان جاء به النبي فاما ما كان لا حاجة اليه فانه قبل  
لعله لا يكون صناعته العقل ولا يقضي قلنا فيفعل عند الحاجة  
لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند علمها



للاحتياط والجواب ان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن  
الاشياء وقبحها بل لها فوائد ومصالح اخر تكتمل النفوس  
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلييات  
وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات  
الحاكمة العائدة الى الجماعات في المنازل والمدن ومالها  
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في  
اطاعات وتحذيرا عن السيئات وكبيان منافع العزائم  
والادوية ومضارها التي لا تنفع بها التجربة الابداد وارشاد  
واطوار مع ما فيها من الاخطار الى غير ذلك من الفوائد  
على انما يوافق العقل قد يستعمل بمعرفة فبعضه البني  
ويؤكد به بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد  
لا يستقل فيه له عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون  
مع الجرم في دفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال او لا يدرك  
حسنة ولا فيجده قد يكون حسنا يجب فعله او فيجب  
تركه مع ان العقول متفاوتة فالنفوس ايضا لها منطقتان  
التنازع والنقاتل ومفضل الى اختلال النظام الثانية  
ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث  
هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب بالمنع بل ان  
ينصب دليله او يخلق علما ضروريا في الثالثة ان البعثة

ويعلم

في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم او لا يتل  
على فائدة للعبد لكونه في حق مفرة ناجزة ومشفة ظاهرة و  
للمعبود لتعالبه عن الاستفادة والانتفاع والجواب  
ان مضارها الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الى  
منافعها الدينية والادوية الظاهرة لدى الواقفين  
على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن  
اسرارها الطيفية الرابعة انا نجد الشرايع مشتملة على  
افعال وهيات لا شك ان الصانع الحكيم لا يعتبرنا  
ولا يامر بها كما نشاهد في الصلوة والنجس وكف بعض  
الاعضاء لتلوث بعض اخر الى غير ذلك من الامور الخارجية  
عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرنا  
الشرايع ابتلاء للمكلفين وتطهير لنفوسهم وتاكيدا  
لملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح  
لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها  
بعض طائفتين في جوار اسرار الشريعة **قول** وطريق  
شبهتها المعجزة ايا المعجزة ما خوزة من العجز المقابل  
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعبر  
لاظهاره ثم استدعى ازال ما هو سبب للعجز وجعل  
اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما



في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة والمعجزة هي  
طريق ثبوت النبوة وهي في العرف امر خارج للعادة  
مفرون بالتحدي وانما قال امر لبيان الفعل كما نفى الاماء  
من بين الاصابع وعدم كعدم احراق النار ومن اقصر  
على الفعل جعل المعجزة هي ما يكون النار به دوا سلاما  
او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احراق واحترق  
بقية المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات  
الارثائية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ  
الكاذب معجزة من مضمين الانبياء حجة لنفسه  
ولا بد من قيد الموافقة للدعوى احراز اعمادها  
قال معجرتي نطق هذا الجاد فطلق بانه معجز كذاب  
ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى  
او قائم مقام الفعل بقصد مبتل التصديق وقال  
بعض الاصحاب هي امر قصده اظهار صدق من  
ادعى النبوة **قوله** ووجه دلالتها على وجه دلالة  
المعجزة على صدق دعوى النبوة انها عند التحقيق بمنزلة  
صرح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى  
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام  
رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول الله

هذا الملك عاوده ويقوم اليهم فطال به بالبحر فقال اي  
ان يخالف هذا الملك عاوده ويقوم به سريره ثلث  
مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديق له ومفيد للعلم  
الضروري بصدقه من غير ان ياب فانه قيل هي من احتمالات  
بنية الدلالة على الصدق والجرم به وهي انواع الاول  
احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستند الى المسمى  
خاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لا اطلاع منه على خواص  
في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى  
بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واضع  
فلكية لا يطلع عليها غيره الا غير ذلك من الاسباب الثاني  
احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة ارا  
الله تعالى اجزاها او تكسبه عادة لا يكون الا في دور متطاولة  
كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون  
مما يعارض الاحاطة لم يعارض لعلم بلوثة الى من يقدر  
على المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلا كلمته  
او طوف او لاستمالة او قلة مبالاة او لا اشتغال بما هو  
اهم او عورض لم يفتل لما في الرابع احتمال ان لا يكون  
لفرض التصديق اما لا انتفاء العرض في فعله على ما هو المذهب  
واما ثبوت عرض اخر مثل ان يكون لطف المكلف او اجابة



لدعوته او معجزة لبني اخرا او ابتلاء للعبد لنيل الثواب  
 بالنوقف عن توجيه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في  
 انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب  
 عنكم ان الله تعالى يفضل من يشاء من عباده وبعد تسليم  
 انتفاء الاحتمالات وكوثر المعجزة بمنزلة صريح القول  
 من الله بان المدعى صادق وهو لا يوجب صدقه الا  
 بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى  
 ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته  
 ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت العقدين  
 بغير دليل السمع في خبر المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات  
 والتجوزات العقلية لا ينافي العلوم العادية الضرورية  
 القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بحسب  
 ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات  
 لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور  
 وان كان الملك ظلو ما عسوقا كذبوا بالابالي باعوا  
 رعيته والاستهزاء بربله وتفصيلا او لا انا بينا ان  
 ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى  
 وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام حجر  
 واعداد وثاني ان كلامنا في حصول الحرام بانه خارج

للعادة وان المتحدين غير واعين معارضتهم كونهم احق بها  
 ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولكلهم  
 فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة ونوفروا عيهم ولهذا كانت  
 معجزة كل بني من جنس ما غلب على اهل زمانه ونهاكوا عليه  
 وتغافروا به كالسحر في زمزم موسى والطب في زمزم عيسى والموسيقى  
 في زمزم داود والقصاصة في زمزم محمد عليهم السلام وثالثا انه  
 لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والاثار على  
 بعض افعالها وان لم يجعلها اعراضا له على ان لا نقول ان فعل  
 المعجزة لغرض التصديق بل انما دلت على تصديق في الله تعالى  
 قائم بذاته سواء جعل في جنس العلم او كلام النفس او غيرها  
 ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يغرر فرض  
 وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو متمنع  
 عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم امر العاويات  
 وسد اما قال القاضي ان اقترا ان ظهور المعجزة بالصدق  
 احد العاويات فاذا جوزنا احترا فها هو مجربها جازا احلا  
 المعجزة اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب  
 واما بدونه ذلك فلا استحالة العلم بصدق الكاذب و  
 خامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يبيننا العلم بصدقه  
 ويتصدق الله تعالى اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار



**فصل** محمد رسول الله ايا محمد رسول الله ارسله بالهدى  
ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملك والادب ان الا  
البعض من اليهود والنصارى وجننا عليه انه يوم ادعى  
النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى لما بينا اما  
دعوى النبوة فبالنواثر والاتفاق حتى جرت بحرى الشمس  
في الموضوع والاشراق واما اظهر المعجزة فلانه اتى  
بالقرآن المعجز واخبر عن المسعيات واظهر افعال على  
خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت  
تفصا صليها من الاحاد فلتكلم في الانواع الثلاثة اما  
النوع الاول في بيان اعجازه انه صلى الله عليه وسلم تكلم بالقرآن ودعا  
الى الاتيان بسورة مثله مصافح البلغاء والقصص من العرب  
العرباء مع كثرتهم كثرة زغال الدهناء وحصا البطيخ وشكرهم  
بغاية العصبية والجلية الجاهلية ونها لكم على العباداة و  
المباراة والدفاع عن الاحساب في ركوب الشطط  
في هذا الباب فمخروا حتى اثروا المقارعة على المعارضة  
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا  
على المعارضة لعارضوا معارضوا النقل البنا لنوفر  
الدواعي وعدم الصارف والعلم بجمع ذلك قطعي  
كسائر العاديات لا يقدح احتمال انهم تركوا المعارضة

مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل البنا لان عدم  
المبالاة وقلة الانتقادات والاشتغال بالملهمات  
ووجه الاعجاز عند الجمهور كونه في الطبقة العليا من القضاة  
والدرجة القصوى من البلاغة ما يعرفه فصحى العرب  
بليغتهم وعلما الفرق بيمار منهم في من البيان و  
احاطتهم بالناسا لبس الكلام هذا مع اشتغالهم على الاخبار  
عن المعجيات الماضية والاثبات كما سباني وعلى دقايق  
العلوم الالهية واحوال المبدء والمعاد ومكارم الاخلاق  
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح  
الدينية والدينية على ما يظهر للمندبرين ويتجلى على  
المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمعتزلي  
من الشيعة الا ان اعجازه بالضرورة وهي ان الله تعالى  
صرفهم المتحدسين مع عارضته مع قدرتهم عليها وروبان  
فصحى العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته  
وسلاسته في جزالة وبر قصوه رؤسهم عند سماع قوله  
تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وما سمعا اقلعي الابة  
لذلك لا عدم تاني المعارضة مع سهولتها في نفسها  
وبانه لو قصد الاعجاز بالضرورة لكانه الانسب ترك  
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقة لانه كلما كان النزول في البلاغة



و ادخل في الركائز كان عدم نبر المعارضة البالغ في خرق  
العادة وقيل اعجازه بنظم الغريب المخالف لما عليه كلام  
العرب في اطلب الرسائل والاشعار وقيل بسلامته  
عن الاختلاف والتناقض وقيل باستماله على وقايق العلوم  
ومقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات  
ورودها في حقائق مسيلة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك  
النظم وبانه كثير ما لم يكلم كلام البلاء عن الاختلاف  
والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق  
والاخبار عن المغيبات لا يوجب الدلالة في تسليم الابا  
ثم ان اشراف العرب مع كمال حذاقهم في اسرار الكلام  
وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطلعن مجالاً ولم  
يوردوا في نقد مقال ولا شبهة الى السحر على ما هو دأب  
المجرح المبهمات تنجي من فصاحة وحسن نظم وبلاغة  
فقطاع من بعدهم من اعداء الدين و فرق الملاحدين مثل  
ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطار  
فكيف يصح انه عربي مبين وان فيه عيب التكرار كاعادة  
قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباوى الادركما  
كذباً وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والركن  
وان فيه التناقض كقوله تعالى في يومئذ لا يسأل عن ذنبه انس

ولا جان مع قوله فوريك لتالهم اجمعين عما كانوا  
يعملون مدفوعة اجمالاً بذلك وتفصيلاً بما ذكر في كتاب  
المقاصد من انه لا يبعد توافيق اللغتين او جعل الكل عربياً  
على سبيل التغليب والتكرار ربما يكون من محاسن الكلام  
ولان لم وجود شرائط التناقض قد بين ذلك في كتب  
التفسير **قوله** ولانه اخبر عن المغيبات الى النوع الثاني  
من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية و  
المستقبلية اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة  
يوسف وم قصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفصيلها  
وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما اشير  
اليه بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت  
تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلية فمنها  
ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغائم كثيرة تاخذونها  
الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعداً بهائم  
الجمع ويولون الدين لئلا يدخلن المسجد الحرام ومنها ما ليس فيه  
كقوله يوم لعلي رضي الله تعالى بعدى الناكثين والقاسطين  
واما رفين ولعازر يقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك  
مما ورد في صحاح الاحاديث وقد افترنت بدعوى النبوة  
فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصواب الاعمال



ونزك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الانتماء فيتميز  
عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك **مولد** ولانه  
ظهرت منه احوال النوع الثالث من انواع المعجزات  
افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة بعضها  
ارثا صيته ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصد ببقية  
ظهرت بعد ما وتنقسم الامور ثابته في ذاته وامور متعلقة  
بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كولدته محتونا  
سرورا واضعا احدي يديه على عينيه والاخرى على سوته  
مع مكان من خاتم النبوة بين كتفيه مبصرا خلفه مكان  
مبصرا من قداده وكالنور الذي كان ينقلب في ابائه الى  
ان ولد وكطول قامته عند الطويل ووساطة عند الوسيط  
والثاني كاستيحاءه للغاية القصوى الصدق والامانة  
والعفاف والشجاعة والفصاحة والسمو والزهد  
والتواضع لاهل المسكن والشفقة على الامة والمصابرة  
على متاعب الرسالة والمواقفة على محارم الاخلاق  
وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف والارادة وتمهيد  
المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة على  
ما دعا اليه ابن عباس رضي بقوله اللهم فقرا في الدين فضا  
انام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم

سلط عليه كلها من كلامك فافترسه الاول والثالث  
كرد الاوثان سيد البيلة ولادته وسقوط شرف  
قصور الكاسرة واطلال السحاب عليه وانشقاق  
القمم وانقلاب الشجر وتسلم الجحش والجن في مسجد المدينة  
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشيخ  
اطفى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى **مولد** ومن الشواهد  
الحاصلة هو العدة في اثبات النبوة والزام الحجة  
على المجادل والمعاند وقديس كروجه اخر تقوية له وتبينا  
وارشاد الطالب الحق وتعليل الاول المخصوص بالردة  
في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العزلة المشهورة  
فيما بين امهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس  
جاء الله من طور سيناء واشرف من ساعير واستعلن من  
جبال فاران بريد الاحبار عن انزال النورية على موسى  
بطور سيناء والانجيل على عيسى عم سبعين فانه كان يسكن  
في سبعين بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد عم  
مكة فان فارانه في طريق مكة قبل اعمدة بميلين ونصف  
وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على باب الطريق من  
العراق الى مكة واما في الانجيل فمنها ما ورد في الصحيح انه  
الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويوطئكم فله



فلا قلبا ليكون معكم الى الابد والفار قلبا روح الحق  
واليقين وفي الخامس عشر فاما فار قلبا روح القدس  
الذي يرسله الي باسسى هو يعلمكم ويحكم جميع الاشياء  
هو بذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اجرتكم بهذا قبل  
ان يكون صحت اذ كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسسى يعني بالنبوة  
ومعنى الفار قلبا كاشف الخفيات واما في الزبور فقوله  
تقلد ايها الجبال راس السيف فاننا موسك وشرايعك  
مقدونة بهيئة يمينك وسماكن مسنونة والامم جرون  
تحتك وقوله قال داود اللهم ابعت جاعل السنة حجة يعلم  
الناس انه بشر فعز ابعت محمد حجة يعلم الناس ان عيسى  
بشر الثاني انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والادب  
الشريفة والسير المرضية والكلمات العلمية والعملية  
والخلس البدنية المراجعة الى النفس والبدن والنسب  
والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا بشي الثالث ان من  
نظر فيما اشتملت عليه شريعة مما يتعلق بالا اعتقادات  
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب  
وعلم ما فيها من دقايق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا  
اللهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبيا  
الرابع انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه نصاره



حربا لاهل الارض احادهم واولادهم واطفالهم واطفالهم  
وجبا برتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم  
وهدم دولتهم وظهر دينه على الاديان وزاد على  
الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار  
وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء  
مع كثرة قوتهم عدوهم وعدوهم وشدة شوكتهم وشكيتهم  
وفرط جبرتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء  
انوارهم وطمس اثارهم على ايجاد شرارة من تارة فها لم يكونوا  
ذلك الا بعون الله وتأييد سماوي **قوله** وغاية  
منشئت المنكرين ايا انكر المنكرين والنصارى  
والنجوس ومن يجري جرائهم نبوة محمد عوم بغيا منهم وحدا  
وعناد اولد دامن غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكا  
بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم مبطا ما  
اولا قلبا لان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه  
ان لم يكن لمصلحة وقعت وان كان لمصلحة لم يعلمها  
عند شريعة الحكم المنسوخ فجهلوا ان كان لمصلحة علمها  
واهمها اولان ثم راعا فبداءوا الجواب انه لمصلحة  
تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان المصالح يختلف  
باختلاف الازمان والاحوال فرب دوا يصلح في الصيف



دون الشناو ولزبد دون عمرو وثانيهما ان الحكم اما  
موقت مثل صم عند اغنيته بعد ذلك لا يكون نسخا واما  
مؤبد مثل صم ابد او نسخ تناقض بمنزلة قولك الصوم  
واجب ابد وليس هو واجب اما مرسل لا توقيت فيه  
ولا تاخير وحي اما ان يعلم الله استمراره ابد فلا يرتفع  
للزوم ابطال او الغاية ما فلا يرفع بعد ما فلا نسخ واطواب  
انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتاثيره والمعلوم  
عند الله استمرار الوجوب الى غايته هي وقت نسخه  
ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا  
او مؤبدا بمنزلة قولك صوم العذ او الابد واجب  
حينئذ حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد  
تاثيره كما اذا قيل الوجوب ثابت ابد انم ينسخ  
فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا مما لا نزاع في مناه  
على ان التحقيق ان لا يرفع ههنا وانما النسخ بيان  
لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان  
نسخ شريعة موسى عم لانه نواتر النص منه على تاثير ما مثل  
تمسكوا بالسبب ابد انم افترأ على موسى عم وهذه  
شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض واطواب  
انه افترأ على موسى عم ودعوى نواتره مكابرة ولو صح

لما ظهرت المعجزة على عيسى عم ومحمد عليهما السلام ولا ظهوره  
في زمانهما احتجا على عليهما ولو اظهروه لاشتركتا في  
الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأثير والدوام عن طول  
الزمان **قوله** ثم النص والاجماع لا يبريدانه مبعوث  
الى الثقيلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض  
اليهود والنصارى زعم منهم ان الاحتياج الى النسخ  
انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بان  
احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاف دينهم بالتجديف  
وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله و  
الدليل على عموم بعثته وكونه قائم النبي بعده  
ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل  
التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجزة قد  
شهد بذلك قطعا كقوله تعالى واما ارسلناك الا كافة  
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا  
قل اوجي الى الله استمع من الحق والابيات وكل من رسول  
الله وقائم النبيين ليظهره على الدين كله فان قبل اليس  
عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا  
قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسوء الا اتباعه على ما  
قال عم في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسوء الا اتباعه



فيصح انه قائم الانبياء، بمعنى انه لا يبعث نبي بعده  
واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد وم لان آياته  
خير الالام لقوله تعالى كنتم خيرة امة اخرجت للناس و  
كذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث  
انما امة تفضل للرسول الذي هم امة ولانه مبعوث  
الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومعجزة الظاهرة  
الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعة ناسخة طبع الاديان  
وشهادته قائمة في القيمة على كافة البشر الى غير ذلك من  
خصائص لا يعد ولا يحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات  
اشارة الى ذلك والاحاديث الصحيحة في هذا المعنى  
كثيرة حتى قال انا اكرم الاولين والاضرين على الله  
ولا اخر فاما قال عوم لا تخبروني على موسى عوم وما ينبغي العبد  
ان يقول اني خير من يوسف بن متى تواضع منه واختلفوا  
في الافضل بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح انه  
لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله و  
اطمينانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه  
روح الله وصفه **قول** ودل الكتاب اياه قد ثبت معراج  
النبي عوم بالكتاب والسنة واجماع الامة الاله الخلف  
في انه في المنام او في البقطة وبالروح فقط او بالجلد والمسجد

الاقصى فقط او الى السماء واطلق انه في البقطة بالجلد  
الى المسجد الاقصى شهادة الكتاب واجماع القرن الثامن  
ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر  
مبتدع ثم الى الجنة او العرش وطرف العالم على اختلاف  
الاراء بحجز الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد  
الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال غيرهم فكان على ما  
اخبرهم بما راى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال  
الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن  
اخبر به الصادق ودليل الاحكام اما مثل الاجسام فيجوز  
اطراق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما  
عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه واما  
لو كان دعوى النبي عوم المعراج في المنام او بالروح لما  
انكره الكفرة غاية الانكار ولم يتردد بعض من اسلم ترددا  
منه في صدق النبي عوم متمسك بالخالف بما روى عن عاتبة  
رضي الله عنها قالت والله ما فقد جد محمد رسول الله وبعثه  
انها كانت رؤيا طحاظة وانت خير بانه على تقدير صحة  
روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث و  
اقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة **قول**  
فصل من شرائط النبوة ايام من شروط النبوة المذكورة و



كمال العقل والذكاء، والفضيلة وقوة الرأي ولو في الشيء  
كيسه وحي والسلامة، وكل ما يفر عنه كثرة الآباء وعلم  
الامهات والغلظة والخطاظة والعيوب المنفرة،  
كالبرص والجرام ونحو ذلك والامور الخفية بالمرودة كالاكل  
على الطريق واطراف الدنية كالجحانة وكل ما يخل بحكمة البعثة  
في اداء الشرايع وقبول الامة **قوله** ثم المختار ان الانبياء  
احد سبق الامعة يقتضى الصدق في دعوى النبوة وما  
يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره  
عن الانبياء من القبايح انما ان يكون منافيا لما يقتضيه  
الامعة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما  
ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة  
كالقتل والزنا وصغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف في حق  
او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عند اوسموا  
وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما  
يتنافى مقتضى الامعة وقد جوزة القاض سبوا من علمائه  
انه لا بد من التصديق المقصود بالامعة وهو الكفر وقد جوزة  
الازارقة من اطوارح بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم  
بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره بنية واحترارها  
القضاء النفس في الهلكة ورد بان اولى الاوقات بالنبوة

ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا  
عن تعدد الكبار بعد البعثة ففقد الاشاعرة سمعا وعند المعتزلة  
عقلا وجوزة اثنوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سبق  
من شبه الوقوع وكذا عن الصغار المنفرة لاختلافها بالدعوة  
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبار  
قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغار ولو سبوا  
وامذهب عندنا منع الكبار بعد البعثة مطلقا والصغار  
عند الاسموا لكن لا يصرون ولا يقرون بل يشبهون ففتنوا  
وذهب امام اطرمين منا وابو حاشم من المعتزلة الى تجويز  
الصغار بعد النائية لو صدر عنهم الذنب لزوم امور  
كلها متفقة الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع  
وبقوله معاقل ان كنتم تحبون الله فابعوني بحبكم الله الثاني  
رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية و  
للاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من بر شهادته  
في القليل من متابع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم  
اليوم الدين الثالث وجوب منعهم ونزجرهم لعموم  
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزام  
ابتدائهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله  
ورسوله الاية الرابع استحقا قهرم العذاب واللعن



واللعن واللوم والذم له قولهم تحت قوله مع ومن  
 بعض الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله  
 على الظالمين وقوله مع لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى  
 اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك متشف  
 للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات اطاس عدم نبيلهم عند  
 النبوة لقوله مع لا ينال عهدى الظالمين فان امراد به النبوة  
 او الامانة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان  
 المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله  
 مع حكايه لا اغويهم اجمعين الا عبداً منكم اخلصين  
 لكن اللازم متشف بالاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم واسحق  
 ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف  
 انه من عبداً نا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان  
 ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين  
 حين الاجرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار  
 اذ لا خيرة في الذنب لكن اللازم متشف لقوله مع في حق بعضهم  
 انهم كانوا يبارعون في الاجرات وانهم عندنا من المصطفين  
 الاخيار اجتمع الخالف بما نقل من افاصيص الانبياء وما  
 شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن  
 توبتهم واستغفارهم واجواب عنه اما اجمالاً فهو انما نقل

احاد امر دو وما نقل متواتراً او منصوصاً في الكتاب محمول  
 على السهو والسياء او ترك الاول او كونه قبل البعثة او  
 غير ذلك من المحامل والتاويلات او اما تفصيلاً فمذكور في  
 التفاسير في الكتب المصنفة في هذا الباب **قوله** والاول  
 ان لا يحصر عددهم اياً قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد  
 الانبياء والرسول على ما روى عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت  
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف  
 واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة  
 وثلاثة عشر جماع غفير الكبر ذكر بعض العلماء ان الاول ان لا يحصر  
 عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط  
 لا يضيء الا الظن ولا يعتبر الا في العليات دون الاعتقاد  
 وهما ناهصر عددهم بخالف ظاهر قوله مع منهم من نقصنا  
 عليك ومنهم من لم نقص عليك ويحتمل ايضا مخالفة  
 الواقع وانبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع  
 اقل مما يذكر في النبوة عمر هو بنى ان كان اكثر فالاولى عدم  
 التخصيص على عدد **قوله** **فصل** في اجزاء عاصمة الملائكة  
 الى الملائكة اجسام لطيفة يظهر في صور مختلفة ويقوى على  
 افعال شاقة هم عباد مكرمون يوابون على الطاعة و  
 العبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر اطلاق

مثل العقول والاضطراب والعدالة والاسلام  
 وعدم الطعن



بين المسلمين في عصمتهم فاجلهم على انهم معصومون  
لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم  
ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى عباد مكرمون لا يسبقون  
بالقول وهم بآمرهم يعملون الى قوله وهم من خشية مشفقون  
وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادتي ولا يستخرون يسبحون  
الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه العوام  
يقيد الظن وان لم يفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظن  
في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد  
الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل  
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان اصح المخالف بوجه  
الاول ان ابليس مع كونه الملائكة بدليل تناول امر الملائكة  
بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اياه  
ولذا عوتب بقوله ما منعك ان لاتسجد اذا امرت  
وبدليل صحة استثنائهم في قوله تعالى فسي والابليس  
وقوله تعالى فسي الملائكة كلام اجموع الا ابليس ابى  
واستكبر وكان من الكافرين الثاني ان قولهم في جواب  
اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها و  
يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتيال  
للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة

الاستحكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون امثال هذا مخل بالعصمة  
لا حاله الثالث قصة ثاروت وماروت ملكين بهابيل  
يعذبان لارتكابهما السحر واجاب ان ابليس من الملائكة  
بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما اخرج في الملائكة على  
سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا معورا فيما بينهم وان  
الاغتيال انما يكون حيث الغرض ظاهرا منقصة  
الغير بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمه استخلاص  
مما يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والابن  
ولما تعذبت ثاروت وماروت فانما هو على وجه المعالجة  
كما يعاتب الانبياء على السهو والنزلة ولا يتم ارتكابهما  
العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر  
ابتلاء للشاكنين تعلمه وعمل به فهو كافرون تجنبه او تعلمه  
ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وبهما كانا يعطيان النكس  
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدا  
اولا تعلموا فان ذلك كفر **قوله** ثم جهنم اصحابنا وشيعتنا  
اي اذهب جهنم اصحابنا وشيعتنا الى ان الانبياء افضل  
من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاض والابي عبد الله الطليعي  
منا وصرح بعض اصحابنا بان خواص البشر افضل من خواص  
الملائكة وعوامهم من المؤمنين افضل من عوامهم خواص



الملائكة افضل من عوام البشر اى غير الانبياء لنا وجوه  
عقلية وسمعية الاول ان للبشر شواغل عن الطاعات  
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الطامحات  
الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على  
العبادات وتخصيل الكمالات بالفهم والفطنة على ما  
يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل والبلغ في استحقاق  
الثواب ولا معز للافضلية سوى زيادة استحقاق  
الثواب والكرامة الثاني قوله تعالى الله اصطفى ادم  
ونوحا والابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من  
الابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الما جمع فيكون  
ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفىين على العالمين الذين  
منهم الملائكة اذ لا محض للملائكة من العالمين ولا جهة  
لتفريقه بالكثرة من المخلوقات الثالث ان الله تعالى امر  
الملائكة بالسجود لادم واطيعا لابيهم بسجود الافضل  
للادنى واباء ابليس واستكباره والتغلب بانة خبر من  
ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأمور به كان  
سجود تكريم وتوقير لا سجود تخبة وزبارة ولا سجد الاعلى  
للادنى اعظاما له ورفعاً لمنزلته وهضم النفس الساجدين  
الرابع ان ادم ابناهم بالاسماء وباعلم الله من الخصائص

290  
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الالبه بنا دى على ان الفرض  
اظهار ما خسر عليهم من افضلية ادم ورفع ما نوههم وافية  
من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب  
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا  
علوم ما حجة اضعاف العلم بالاسماء شاهد من النوع و  
حصوله في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار  
المتواليه **قوله** اجتمع المخلص الف اجتمع المخلص ايضا  
بوجوه عقلية ونقلية الاول ان الملائكة روحانيات  
مجردة في ذاتها متعلقة بالربها بكل العلوية مبراة من ظلمة  
المادة وعبر الشهوة والغضب الذين هما مبداء الشرور  
والفجائع متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل  
من غير شوائب الجاهل والنقص وطرف من القوة الى الفعل  
على التدرج وهذا احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة  
واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلوبة  
على اسرار الغيب سابقة الى انواع الطير اعلى الهمم متوجبة  
للمشروبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تحلل  
الشواغل واقوم سلامتها عن غي الطيرة المعاصي المنقصة  
لثواب الثاني قوله تعالى اقول لكم عندى خزائن الله  
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام



انما يحسن اذا كان الملك افضل الثالث قوله تعالى ما كانا  
 ككاريكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كرامة  
 ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل  
 من الشجرة ارتقاء اليها الرابع قوله تعالى علم شديد القوى  
 يعني جبرئيل وم والمعلم افضل من المستعلم الخامس قوله تعالى  
 لن يستكفنا المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون  
 اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة  
 كقولك لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان  
 ولو عكست احدث بشهادة علمي البيان والبصراء  
 يا سايب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك  
 اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل  
 الاسلام لهذا اخضع الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل  
 والجواب ٤ الاول انه معارض عامر من الوجه العقلي الدال  
 على افضلية الانبياء على انه مبني على قواعد الفلسفة دون  
 ائمة والجواب ٥ البواقي المذكورة في كتب التفسير  
 واما اطراف تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمسئول  
 فيجوز ان يكون بجهة تقديمهم في الوجود او في قوة الاعيان  
 بهم والاهتمام به لانهم اخف فالاجابان بهما اقوى و  
 بالتحريص عليه احرى **قوله فصل** ومن خوارق العادة

ذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنه  
 اكثر المعتمدين لنا امكانها في نفسها وشمول قدرة الله تعالى  
 وذلك كالمملك بصدق رسوله ببعض ما ليس من عادته  
 ثم يفعل مثل ذلك كرامة لبعض اوليائه والمخالف وجوه  
 الاول انه لو ظهرت الخوارق من الولي لا لتبين الخس  
 بغيره اذ الفارق هو المعجزة الثاني انها ظهرت لا لغرض  
 التصديق لان باب اثبات النبوة بالمعجزة بلواز  
 ان يكون ما يظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق  
 الثالث انه مشاركة الاولياء للانبياء في ظهوره  
 الخوارق بجل بعظم قدر الانبياء ووقوعهم في النفوس  
 والجواب انها متميزة عن المعجرات بخلوها عن دعوى  
 النبوة صاعدا والله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاثام  
 فلا توجب التباس النبي بغيره ولا استدراك اثبات  
 النبوة ولا الاخلال بعظم قدر الانبياء بل يزيد جلالة  
 اقدارهم والمرتبة في اتباعهم حيث نالت ائمتهم  
 واتباعهم مثل هذه الدرجة بركة الاقنعة بشريتهم  
 والاستقامة على طريقهم واما السحر فهو اظهر امر  
 خارق للعادة من نفس شريفة خيثة بمباشرة اعمال  
 مخصوصة يكرى فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين

النبوة حتى لو ادعى  
 الولي



تفارق المعجزة والكرامة وبانه قد يتصدى لمعارضته وبمثل  
الجهل في الاثبات بمثل وبان صاحبه ربما يعلق بالفسق  
وينصف بالرجس في الظاهر والباطن والطزى في الدنيا  
والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل  
الحق جائز لا مكانة في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وقالت  
المعتزلة هو مجرد ارادة مالا حقيقة له بمشكلة الشبهة  
التي سببها خفة حركات الابداء واخفاء وجه اطلالة  
فيه ثم الكرامة والسحر واقعان اما الكرامة فلما ثبت  
بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وانه كلما دخل  
عليها ذكر يا ارحم الراحمين وجد عندنا رزقا قال يا مريم  
اني لك بهذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب  
الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب  
وقصة اصف وانياته بعشر بلقيس قبل ارتداد  
الطرف ولما تناثر معناه ان كانت التفاصيل احاد  
من كرامات الصالحين والنابعين ومن بعدهم الصالحين  
كروية عمر رضي عن المنبر حيث بنها ونرجة قال يا سارية  
اجبل اجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي  
السم من غير ان يضره وامامنا رضي فاكثرت ان يحصى  
وباطلة فظهر كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور

معجزات الانبياء واما السحر فلقوله تعالى يعلمون النكس  
السحر وما انزل على الملكين ببابل ثاروت وماروت  
الاقول فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء ونوجه  
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بان  
ثابت حقيقة ليس مجرد ارادة وتوحيه وبان المؤثر  
والطالق هو الله تعالى وحده ولما روى من انه سحر لبيد بن  
اعصم اليهودي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث ليال فثبت  
سورة الفلق ومن انه سحر جارية عابسة رضى  
ومن انه سحر ابن عمر فتكوت يده فان قيل قوله تعالى  
في قصة موسى صلح تحيل اليه من سحرهم انما تسعى بدل  
عنا انه لا حقيقة للسحر وانما هو تحيل وتوحيه قلنا  
يجوز ان يكون سحرهم هو ابقاء ذلك التحيل وقد تحقق  
ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التحيل لا بدل  
عنا انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو  
ان يكون لبعض النفوس خاصية انما اذا اتخضت  
شياء طقته الافة فتبوتها بكاد يجري مجرى المشاهدة  
التي لا يفتقر الى جهة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
وقد قال العين يدخل الرجل القبر والجلل القدر وذهب  
كثير من المفسرين الى انه قوله تعالى يكاد الذين



كفروا لبيز لقونك بابصارهم الالة نزل في ذلك  
وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم  
يتجمع ثلثة ايام فلما مر به شئ يقول فيه لم ار كال يوم  
الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه  
الصفة ان يقول في رسول الله عم ذلك فوصفه الله تعالى  
ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة  
بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التائم وفي جواز  
النفث والمسح وكل هذه الطرقتين اخبار واثر ومثلية  
بالفقهيات اشبه والله اعلم **فصل في** الولى  
لا يبلغ درجة النبى اى حكي عن بعض الكرامية ان الولى  
قد يبلغ درجة النجى بل اعلا عن بعض الصوفية ان  
الولاية افضل من النبوة لانها تنبى عن القرب  
والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه و  
النبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله  
الملك الى الرعايا التبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ  
درجة لان النبوة لا يكون بدون الولاية وعن اهل  
الاباضة والاطداد ان الولى اذا بلغ الغاية في العجبة  
وصفا القلب وكما لا خلاص من قطع عنه الامر والنهى  
ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بار كتاب الكبيرة والكحل

النبى

فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبى مع ماله  
شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون عن سوء  
العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة  
الملك معجوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش  
والمعاد الى غير ذلك من الكلمات والثاني بان النبوة  
تنبى عن البعثة والتبليغ من الطبق الى اطلق فقبرها  
ملاحظة للحيين وبين وبينهم قرب الولاية وشرفها  
لا محالة فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها  
لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة  
نعم قد يقع تردد في ان نبوة النجى افضل ام ولاية من  
من قائل بالاول لما في النبوة مع الواسطة بين الطالبين  
والقيام بمصالح اطلق في الدارين مع شرف مشاهدته  
الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب  
والاختصاص الذى يكون هو في النبى في غاية الكمال  
بخلاف ولاية غير النبى اما بطلان القول بسقوط الامر  
والنهى فمعلوم اطلابا لان اكل الناس في العجبة  
والاخلاص هم الانبياء سيما جيب الله تعالى ان القليل  
في صغرهم اتموا كمل حجة يعاتبون باذن ربه بل يترك الافضل  
**فصل في** المعاد والامام مصدر او مكان وصفيقة



توجب الشيء الى مكان عليه والمراد به هنا الرجوع الى الوجود  
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق  
والا طيبة بعد الموت والارواح الى الابد ان بعد  
المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة  
فمعدنه رجوع الارواح الى مكانت عليه من التجرع على ما  
البدن واستعمال اللات والتبرع عما ابتليت به من  
الظلمات ولما توقف اثبات المعاد بطريق الوجود  
بعد الفناء على إعادة المعدوم فذكرنا اولاً وانفق جمهور  
المستكلمين على جوازها واحكامها على امتناعها والدليل  
على جوازها ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام  
في إعادة المعدوم بعينه وبسبب كون الشيء ممكن في وقت  
مستوفى وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو  
بالذات على ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة  
استحالة الانقلاب فالوجود الاول اذ افاده زيادة  
استعداد القبول للوجود على ما هو شأن سائر القوابل  
بناء على انساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار  
قابلية للوجود ثانياً اقرب واعادته على الفاعل ايهون  
ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي  
يبد الخلق ثم يعيده هو ايهون عليه وان لم يفده زيادة



الاستعداد معلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه لانه  
من قابلية الوجود في جميع الاوقات فان قيل ما معنى  
كون الاعادة ايهون على الله وقدرته قديمة لا يتفاوت  
المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل ايهون  
تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية  
وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول  
وهذا هو المراد به هنا والمزج بينهما قدرة الفاعل فالكمل على  
السواء **قوله** احيى المنكروين احيى المنكروين لاعادة  
المعدوم بعينه بوجوه الاول ان المعدوم يمنع الاشارة  
اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلاً فيمنع الحكم عليه بصحة  
العود لان الحكم بثبوت شيء يقتضي تحيزه وثبوته  
في الجملة الثاني لو جاز إعادة المعدوم بعينه اي بجميع  
شخصاته طراز إعادة وقته الاول من جملة ما ضرورة ان  
الموجود بقيد كونه في وقت اخر لكن اللازم بطلاً فضاء  
ان الشيء مبدأ من حيث انه معاد لا اذ لا معنى للمبدأ  
الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتناع  
بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاد الا من حيث  
كونه مبدأ والامتناع بينهما بحسب العقل ضروري لانه  
لو اعيد المعدوم بعينه لزم تحلل عدم بين الشيء ونفسه

بقيد كونه في هذا الوقت  
غير الموجود



واللازم بطا بالضرورة واجيب عن الاول بان النميز  
والثبوت عقل عند العقل كافي في صحة الحكم والاحتياج  
الى الثبوت العين انما هو عند ثبوت الصفة له  
في الخارج وعنه الثاني بان امبراء هو الواقع اول الالواقع  
في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع  
في الزمان الثاني وعنه الثالث بانه يجوز تحليل العدم  
بين الواقع اول الالواقع ثانيا ولا يلزم من ذلك تحليل  
العدم بين الشيء ونفسه **قول** وقد ثبت بالكتاب  
والسنة ان اتفق المحققون من الفلاسفة والعلماء على  
حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين  
الا انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في  
البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهبت  
الفلاسفة الا انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بمروره  
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه  
لللفناء فيعود الى عالم المجدرات بقطع العلاقات و  
ذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبسي و  
الطليسي والراغب والقاضي ابى زيد الدبوسي الى القول  
بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا دائما بالان النفس  
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية

والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتاكية  
وزعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتقد بهم في الملة  
ولا في الفلسفة انه لا معاد للانس اصلا زعم منهم  
انه هذا السبيل المخصوص بحاله من المزاج والقوى والاعراض  
وانه ذلك يفنى بالموت وزوال الطيبة ولا يبقى الا المواد  
العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا الكذب  
للعقل عما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشريعة  
على ما يقرة المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس  
في امر المعاد لتردده في النفس هو المزاج فنفس بالموت  
فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون المعاد لنا ان  
الشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا  
اما الامكان فلان الكلام فيما عدا بعد الوجود او تفرق  
بعد الاجتماع ومات بعد الطيبة فيكون قابلا لذلك و  
الفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات  
والجزئيات واما الاخبار فلما ورد في التنزيل منصوص  
لا يحتمل اكثر مما التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام و  
يحيى رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجساد  
الاربهم ينسلون فيسوقون من يعيدنا قل الذي فطركم اول  
مرة ايجيب الانسا انهم ينسجون لن يجمع عظامه بلى قادرين



على أن يسوى بنانه وقالوا جلودهم لم تشهدتم علينا قالوا  
انطقنا الله الذي انطق كل شيء كل من نضجت جلودهم  
بدلتناهم جلودا غيرنا يوم تشقق الارض عنهم سر اعاد ذلك  
حشر علينا سيرا فالا يعلم اذا بعثنا في القبور الى غير ذلك  
الآيات ولما تواتر من الانبياء سيما نبينا آدم انهم كانوا  
يقولون بذلك وفي الاحاديث كثرة وباطلة فاثبات  
الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين وليس  
بتناسخ لانه عود الروح في الدنيا الى بدن ما هو هذا عوده  
في الاخرة الى بدن مخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول  
ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع  
اعادة المعادوم بعينه وما شهد به النصوص وكوثر اهل الجنة  
جردا مردا وكوثر من الكافر مثل جبل احد بعضه ذلك وكذا  
قوله لكل من نضجت جلودهم بدلتناهم جلودا غيرنا ولا يعبر  
ان يكون قوله تعالى وليس الذي خلق السموات والارض  
بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل  
الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر  
من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر وكذا ذلك  
وقد وجب تأويلها قطعاً فليصرف هذه ايضا الى بيان  
المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها

بعد مفارقة الابدان على وجه يفهم العوام قائل الانبياء  
مبعوثون الى كافة الاطلاق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل  
نفوسهم بحسب القوة النظرية والسمعية وتبقيّة النظام  
المفصلي الى صلاح الكل وذلك بالتعقيب والترتيب بالوعود  
والوعيد والبتارة بما يعتقدونه لذة وكما لا والا تارة عما  
يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم عن  
فهم الكمالات الحقيقية والذات العقلية ويقتصر على  
ما لغوه من الذات واللام الحسية وعرفوه من الكمالات  
والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما  
هو مثال للمعاد الحقيقية ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميم الامر  
النظام قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا نغدر بهذا  
سيما على القول بكون السبدن المعاد مثل الاول لا عينه  
وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشياء  
الى مثال المعاد النفس والرعاية لمصلحة العامة الحاد ونسبة  
للانبيا الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى  
تضليل اكثر الطائفت والنقص طول التمرير والرجح الباطل  
واخفا الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة  
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من  
الكلام وشبهتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني والذات



والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره  
المحققون من علماء الاسلام كما ان صاحب الارباب فيه  
ولا اعند ائمتنا من ينفيه **قوله** اجتمع المنكرون الى اجتمع  
المشكرون بوجهين الاول المعاد الجسماني موقوف على  
اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على  
تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فقط واما على تقدير كونها  
جوها واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء النفس  
والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والاطواب  
ان المراد اعادة الاجزاء الى مكانت عليه من التاليف  
والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا يضرنا  
على اننا لا نمتنع اعادة وقد علمنا على ادلة الثاني  
لو اكل انسان انسانا وصار غذا له جزءا من بدنه فاجزاء  
الماكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول ايا  
مكان لا يكون احدهما بعينه معاد ابتداء على انه لا اولوية  
لجعله جزءا من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها  
جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا  
يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة  
والاجواب اننا نفع باطن اعادة الاجزاء الاصلية الباقية  
من اول الامر الى اخرها طالما بالنعذية فالمعاد من كل من الاكل

والماكول

والماكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من  
غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء  
الغذائية الاصلية في الماكول الفضلية في الاكل نقطة وجزءا  
اصلية لبدن اخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في  
وقوع ذلك لا في امكانه فلعن الله من يحفظها من ان يصير  
جزءا لبدن اخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعى  
المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك لئلا يتمكن من  
ايصال اجزاء الى مستحقه **قوله** واما الفرض في اشارة الى  
الاجواب عن شبهة اخرى لهم تقريرنا ان الاعادة لا لغرض  
عبث لا يليق بالحكيم والغرض عائد الى الله تعالى نقص  
يجب تنزيهه عنه والغرض عائد الى العبد ايضا بل لانه  
اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة  
في الوجود سيما في عالم الطس وكل ما يتخيل لذة فاما هو خلاص  
عالم ولا الم في العدم او الموت ليكون خلاص عنه  
لذة مقصودة بالاعادة بل انما ينصور ذلك بان يوصل اليه  
المائم بخلصه عنه فيكون الاعادة لا ايصال الم بعقبه خلاص  
وهو غير لائق بالحكمة وتقرير الاجواب اننا لا نلزم لزوم  
الفرض في اطلوعه في فعل الله تعالى ولو سلم فلانم اخصار  
الفرض في ايصال اللذة والا لم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال



الجزء الى من استحقه غرضا ولو سلم فلانم كون اللذة  
 دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجه انبساط  
 اللى لا ينشك العاقل في تحقيقها ولو سلم فلانم كون اللذة  
 الاخرية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم  
 كونها دفعا للالم وخلاصا عنه **قوله** ثم النصوص منها  
 ايا اشارة الى الجواب بـ انشكال بردي على قوله المعاد هو  
 الاجزاء الاصلية ايا تقريره ان الايات الواردة في باب  
 الطير مثل مزيجي العظام وهي رميم اذا متنا وكنا سرايا  
 اذا مر قمم كل بمنزق انكم لفي خلق جديد تشعربان متنازع  
 المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والتنفى هي اعادة الاجزاء  
 باسرها الى الطيوة لا الاصلية وحدنا وتقرير الجواب  
 ان من الايات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل ما هو الذي  
 ببدا اخلق ثم بعينه ونسوقون من بعدنا قل الذي فطرهم  
 اول مرة ومنها ما هو مسوق لازالة استبعادنا فان المنكرين  
 استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والشراب  
 فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والنبية على كمال  
 العلم والقدرة كما قال تعالى قل يحيرها الذي انشأنا اول مرة  
 وهو بكل خلق عليم الايات واما حديث اعادة الاجزاء  
 الاصلية فلعله لم ينظر بها لهم **قوله** واختلفوا ايا الفاعل

بحقبة شر الما جاءوا اختلفوا في ان ذلك بالاجاب وبعد  
 الغناء او باطل بعد تفرق الاجزاء واطق التوقف في اختيار  
 امام الطرفين اخرج الاولون بوجوده الاول قوله تعالى هو الاول  
 والاخرى في الوجود ولا يتصور ذلك الا باعدام ما سواه  
 وليس بعد القبالة وقا قاف يكون قبلها واجيب بان يكون  
 ان المحضر يكون المعنى هو مبداء كل موجود وغاية كل مقصود  
 او هو المنصوص في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل  
 لك هذا اول من زارك ام اخرهم فنقول هو الاول  
 والاخر وتريد انه لازا لغيره او هو الاول والاخر بالنسبة  
 كما الى كل حي بمعنى انه ينفى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول  
 خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وباجملة فليس  
 امرا وانما اخر كل شئ بحسب الزمان لا الشافق على ابدية  
 ابنة ومن فيها الثاني قوله تعالى كل شئ نال ذلك الا وجهه  
 فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ  
 بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع  
 واجيب بان المعنى انه نال ذلك في حد ذاته لكونه ممكنا  
 لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك  
 الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال  
 هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى



و معلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل صوره الدلالة  
عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده  
بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله  
تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله  
فهو ميتا لك اي غير مثاب عليه الثالث قوله تعالى كل من  
عليها فان والفساد هو العدم واجيب بالمتبع بل هو خروج  
الشيء عن الصفة التي يتوقع به عندنا كما يقال فخذ القوم  
وفي الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت  
مثل افناءهم الحرب وقيل معن الالة كل من علم وجه الارض  
من الاحياء فهو ميت الرابع قوله تعالى كما بدأنا الخلق  
نعيده وابدأ من العدم فكذلك العود وايضا عاده الخلق  
بعد ابتداءه لا يتصور بدون تحلل العدم واجيب باننا لان  
ان المراد بابتداء الخلق الابداد والاضراح عن العدم  
بل اجمع والتكريب على ما يشعر به قوله تعالى وابدأ الخلق الانسا  
من طين اصبح الاخرون بالنصوص الدالة على كون النشور  
بالاحياء بعد الموت و اجمع بعد التفريق لا الابداد بعد  
العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم ربه اني كيف تحي الموتى  
الاية وكقوله تعالى او كان ذي مرعى قرية وهي خاوية على عروشها  
قال اني يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله تعالى وانظر الى العظام

كيف

كيف نشترنا ثم نكسونا طما وكقوله تعالى وكذلك النشور  
وكذلك يخرجون الى غير ذلك من الايات المشهورة بالتفريق  
دون الاعداد وابطواب انها لا تنفي الاعداد وان لم يدر  
عليه وانما سبقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت و  
اجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر  
في ابدى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق  
من الايات المشهورة بالاعداد والفساد **قوله** ثم الجنة  
والنار ايا جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان  
لان خلافا لابن حاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجرى  
مجرهما من المعتزلة حيث زعموا انها انما بخلقان  
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحواء وكانها  
الجنة ثم اخراجها عنها باكل الشجرة وكونها بخصفان  
عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة  
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على  
ستان من بساين الدنيا يجرى مجرى التلاعب  
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق  
الجنة دون النار فتشبهتها بشبهتها الثاني الايات  
الصريحة في ذلك كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين  
اعدت للمؤمنين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة



للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت  
 الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ  
 الماضي مبالغة في تحققة مثل ونفخ في الصور وتنادى  
 أصحاب الجنة أصحاب النار خلاص الظاهر فلا يجد  
 اليه بدون قرينة تمسك المنكروين بانها لو وجدت الا  
 فاما في هذا العالم او في عالم اخر وكلاهما بطل اما الاول  
 فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع اطلاق طرق والالتزام  
 عليها وحصول العنصرات فيها وبسوط ادم منها  
 ولا في عنصرياته لانها لا تسبح جنة عرضها كعرض السماء  
 والارض واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم  
 ايضا من جهات مختلفة اغا يتحد بها محيط وانما كثر  
 فيكون كريا فلا يلحق في هذا العالم الا بنقطة فيلزم  
 بين العالمين خلافا وقدين استحالة ولانه  
 يشتمل لامحالة على عناصر لها فيه احوال طبيعية فيكون  
 لعنصر واحد جزان طبيعيتان ويلزم سكون كل عنصر  
 في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه  
 الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع  
 الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون  
 خلافا لزم لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون

في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم  
 تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجع بلا مرجع لاستواء  
 الجهات والجلوب ان يمتنع ذلك على اصول فلسفية  
 غير مسلمة عندنا كما ستحالة اطلاق وامتناع اطلاق و  
 الالتزام ونفي القادر المحض الذي بقدرته وادائه  
 تحدد الجهات وترجع المتساويات الى غير ذلك  
 من المقدمات على انه كون العالمين في محيط بهما بمنزلة  
 تدوير في حيز فلك لا يستلزم اطلاق ولا يمتنع كون  
 عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون حيزا في احد  
 العالمين غير طبيعي **قوله** فيلزم بطلانها اجماع  
 تمسك المنكروين ايضا بانها لو خلقتا لم يكن لبقوله  
 ساعلمت ان كانت الا وجهه واللازم بطلانها اجماع على  
 دوامها وللخصوص الشاهد بدوام اكل الجنة وظلها  
 والجلوب ان الهلاك لا يقتصر الفناء كما مر ولو سلم  
 فالدوام اجماع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انقضاء  
 لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتقد به كما  
 في دوام الاكل فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا  
 لا يتناقض فناء طرفة **قوله** ثم الاكثر من ان لم يرد نص  
 صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثر من ان على الجنة



فوق السموات السبع وحت العرش تشبثانه  
يقوله تعالى عند سورة المنتهي عندنا جنة المأوى وقوله  
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين  
السبع والحق تغويض ذلك الى علم العليم **خبر**  
فصل سوال القبراج انفق الاسلاميون على حقيقة  
سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض  
العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال  
بعض المتأخرين منهم حكى البخاري ذلك عن ضرار بن عمرو  
وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اليهم  
وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الايات  
والاحاديث المتواترة المصححة من الايات قوله تعالى  
في ال فرعون النار بعرضون عليها غدا او عشا اي  
قبل القيامة وذلك في القبر بلبيل قوله تعالى ويوم تقوم  
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب ومنها  
قوله تعالى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء  
للتعقيب ومنها قوله تعالى ولا تحبن الذين قتلوا  
في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين  
بما آتيهم الله ومن الاحاديث قوله صلعم القبر روضة  
من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران ومنها ما روي

عنهم انه اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه مكان ومعهما  
مرزبان فيسالان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيله  
غير ذلك من الاخبار والاثار المستورة في الكتب المشهورة  
وقد تواتر عن النبي ص استعاذته من عذاب القبر و  
استفاض ذلك في الادعية الماثورة تمسك المنكرون  
بالعقل والسبع اما العقل فلان اللذة والالم والمساءلة  
والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة و  
لا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا  
نرى الميت او المقتول او المصلوب ينفذ مدة من غير  
تحرك وتكلم ولا اشتداد ذواتا لم وربما يدفن في صندوق  
او طين يصق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما  
يأكل السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح  
في المشارق والمغرب فكيف يعقل حيوة وعذابه و  
سؤاله وجوابه وتجوز ذلك سفسطة وليس بان بعد من  
تجوز حيوة سرير الميت وكلامه وتغيب خشية المصلوب  
واحراقها ونحن نراها بالها والجلوب اجالا ان جميع  
ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كما ان حرق  
العاذات واذا قد اخبر الصادق بها لزم التصديق و  
تفصيلا انا لانه اشترط اطيوة بالبنية ولو سلم فيجوز



ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسألة  
يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة اول الاجزاء  
الاصلية الباقية فلا يمنع ان لا يشاهده الناظر ولا ان  
يحجب الله تعالى عن الانسان واجل الحكمة لا اطلع لنا عليها  
ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال  
بالقادر المنزه عن المحي والميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق  
والقول بان تجوز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما  
يصح فيما لم يعم عليه الدليل ولم يجز به الصادق والسمع وهو  
للمعترفين بظواهر الشرايع فقولهم تعالى لا يدعون فيها  
الموت الا الاموت الاول ولو كان في القبر حياة ولا محالة  
يعقبها موت اذ لا خلاف في احياها اطره كان لهم قبل  
دخول الجنة موتان لا موت واحدة فقط فان قيل ما  
معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا  
ولو فرض فلما يتصور ذوق الموت الاول فيها قلنا هو  
استثناء منقطع الى لكن ذاقوا الموت الاول او متصل  
على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة  
تعليقه بالبحر اي لو امكنت فيها موتة كانت الموتة الاولى  
التي مضت وانقضت لكن ذلك محال وكذا قوله تعالى وكنتم  
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين و

احيينا اثنتين ولو كان في القبر احيا كانت الاحياء  
ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي اطره والجواب ان هذه الايات  
لا تنفي عن ذات القبر اما الاولى فلجملة ان لا يسمى ما يعقب  
الطوية في القبر موتا وان لا يراد بالموت الواحد بالعدد بل  
الجنس عما يتناول موتة القبر وايضا اثبات الواحد لا ينفي  
وجود الثاني على ان التعليق باحد المحي الى كافي في المبالغة  
والثانية فلجملة ان يراد بالامانة الامانة في الدنيا  
وبالاحياء الاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر طفا  
امره وضعف اثره فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت  
الالوهية ووجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر واما  
الثالثة فلان المراد بالامانيتين ما في الدنيا وفي القبر  
وكذا المراد بالاحياء ثنتين وترك ما في الاخرة لانه معاين  
وقيل بل المراد ما في القبر وما في اطره لان المراد احيا يعقبه  
معرفة ضرورية بالله تعالى واعتراف بالذنوب ثم ان اهل  
الاطق اتفقوا على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع  
حياة قدر ما يتألم وينتدب وشهد بذلك الكتاب والاحياء  
والاناث لكن توقفوا في انهم هل يعاد الروح اليه ام لا وما  
يتوهم من امتناع الطوية بدون الروح ثم واما ذلك في الطوية  
الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية

الدنيا وموتة  
وفيه انه يابى بناء الحرة وتاء الوحدة



**قوله** ثم جميع احوال القباية اجمع احوال القيمة امور ممكنة  
نطق بها الكتاب والسنة وانفقد عليها اجماع الامة  
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة  
المشار اليها بقوله تعالى الله سريع الحساب ويقولون  
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وهو الهول الوقوف  
قبل العسنة وقيل ضمن الفاء قيل اقل وقيل اكثر والله  
اعلم قال تعالى وقفوههم انهم مسئولون يوم يقوم الروح  
والملك ملائكة صفاء لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهو الهول  
نظائر الكتب قال الله تعالى وما من اوتى كتابه بميمنة فسوف  
يحاسب حسابا بليسا وقال وكل انسان لزمانه طائفة  
في عقده وخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه مشورا وهو الهول  
امانة قال الله تعالى وقفوههم انهم مسئولون فوركبت  
لست انهم اجمعين وهو شهادة الشهود العشرة الالة  
والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض  
والليل والنهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم  
استقامت وابدانهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تشهد  
عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال ام ما من يوم  
وليلة يا بني علي ابن ادم الا قال انا ليل جديد وانا فيما نخل  
في شهيد وكذا قال اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها

سائق وشهيد وهو تغير الاله ان قال تعالى يوم  
تبيض وجوه وتسود وجوه وقال تعالى وجوه يومئذ مسفرة  
ضاحكة متبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها  
فترة وهو الهول المناداة بالسعادة والشقاوة قال عزم  
يكوب عنده كل كفة الميزان ملك فاذا تخرج كفة الخير نادى  
الا ان فلانا سحر سعادة لا شقاوة بعدنا ابد او اذا  
تخرج الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي  
شقاوة لا سعادة بعدنا والحكمة في هذه المحاسبة  
والا هو الهول ان المحاسب خير والناقد بصير  
ظهور مراتب ارباب الكمال ومضاج اصحاب  
النقصان عار رؤس الاشهاد وزيادة في لذات  
هؤلاء ومسراتهم والام اولئك واحترانهم ثم  
في هذا ترغيب في الطاعات وتجرع عن السيئات  
وهل يظهر اثر هذه الاحوال في الانبياء والاولياء  
وسائر الصالحين والأتقياء فيه تردد والظاهر  
السلامة تنتزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا  
تؤلموا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم  
يؤلمون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم  
يرده الاولون والآخرين ادق من الشعر واحد السيف



على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المروور  
عليه هو الممراد به وروى كل واحد النار على ما قال الله تعالى  
وان منكم الا وادنا وانكره القاضي عبد الجبار وكثير  
من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن  
ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصليان يوم  
القيامة قالوا بل الممراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله  
تعالى سيديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله  
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الممراد الدالة الواضحة  
وقيل العبادات كالصلوة والزكاة وخونها وقيل الشريعة  
والجواب ان امكن العبور ظاهر كانه على الماء وما  
الطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى  
يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث انه منهم  
من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالسراج اللماع  
ومنهم من هو كالجلود ومنهم من هو كالجوارح ويتعلق بيده  
ومنهم من يخرج على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع  
الموازين القسط ليوم القيمة فاما من نقلت موازينه  
منه في عيشته راضية واما من خفت موازينه فانه ياتيه  
ودنه كغير من المفسرين الا انه ميزان له كفتان لسان  
مظاهرين على ايات حقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث



من هو

تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذاع بالان  
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت  
وتلاشت بل الممراد به العدل الثابت في كل شئ وهذا  
ذكر بلقظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك  
فميزان اللون البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق  
وكذا اسائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل و  
اجبت بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الطنات  
اجساما نورانية والسنات اجساما ظلمانية واما لفظ  
الجمع فلما استعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان  
الكبير واحد اظهرها بالجلالة الا في عظم المقام ومنها  
الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكون وروى في الحديث  
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواد ماؤه ابيض من  
اللبن وريحه اطيب من المسك وكبرانه اكثر من نجوم  
السما من شرب منها فلا يظلم ابد او قال الصبياني له  
اين نطلبك يوم النحر فقال على الصراط فان لم تجدوا  
فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض **فصل** الثواب  
فضل ايام الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه  
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة  
الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله



فشيء المطيع البتة الخباز الوعدة بخلاف ظلف في الوعد  
فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب  
العاصي ووافقتنا في ذلك البصريون من المعتزلة و  
كثير من البغداديين ومع كون الثواب او العقاب  
غير مستحق انه ليس صفا لازما فيجوز تركه واما الاستحقاق  
بمقتضى ترتيبها على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما  
اليها في مجاري العقول والعاوات فمما لا نزاع فيه  
وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا يحصى  
واجمع السلف على ان كلاما من فعل الواجب والمندوب  
يشترط سببا للثواب ومن فعل اطرام وترك الواجب  
سببا للعقاب ونبوا امر الترغيب في اكتساب الطاعات  
واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب  
لنا وجوه الاول وهو العدة انه لا يجب على الله شيء لا الثواب  
على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعة  
العبد وان كشرت لا تقى بشكر بعض ما نعم الله عليه فكيف  
يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد شكره  
الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب  
عوضا وكذا العبد على خدمته لسيدته الذي يقوم بمؤنته  
وازادته عليه والولد على خدمته لابيته الذي يربيه ويحمله

وعلى مراعاته وتوضي مرضاته الثالث انه لو وجب  
الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب  
على السبب لزم ان يعاقب من اصره هرا على الكفر واخطى  
الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق  
وانه يشاب من واطلب طول عمره على الطاعات وارتد  
مغفوة بالله في اخر اطيوة واللازم بطا لا اتفاق احيى  
المخالفة بانه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى  
ذلك الى التواني في الطاعات والاجترار على المعاصي لان  
الطاعات مشاق ومخالفات للمعصية لا يميل اليها نفس  
الابعد القطع بلذات ومنافع تربي عليها والمعاصي شرا  
ومستلذات لا تنزع جسر عنها النفس الا مع القطع بالام  
ومضار شترتب عليها وبان الزام المشاق من غير منفعة مقومة  
تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة  
هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة  
والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلهذا استحقاق  
العقاب بتركه ليحسن ايجابه وكما الوجهين مردودا اما الاول  
فبان شمول الوعد والعبد لكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة  
الاضار والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب  
ومجرد جواز الترك غير قاطع واما الثاني فبان الفرص لا ينحصر



فيما ذكر بل يجوز ان يكون شكر النعم السابقة او لما افرح حصول  
 السرور بالملح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة  
 الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان  
 لها وجه وجوب في انفسها **قول** فصل لا خلاف في خلوه  
 اهل الجنة المسلمون على خلوه اهل الجنة في الجنة وخلوه الكفار  
 في النار هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب  
 والنظر واستفحاح الجهد ولم ينل المقصود خلافا لما لحاظ  
 العسرى حيث زعموا انه معذور اذا لا يليق بحكمة الحكيم في عذره  
 معذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال  
 الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لبس على الاعمى حرج  
 ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان  
 عجز المتعجز اشد وهذا الفرق حرق للاجماع وترك  
 للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عناد  
 او اعتقاد او اما الكفار حكم اطفال المشركين فذلك  
 عند الاكثرين له خولهم في العمومات ولما روى انه خديجة  
 رضي سالت النبي صلى الله عليه وسلم اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية  
 فقال لهم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون  
 بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب  
 من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وزيرة زر اخرى

ولا تخرجون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى  
 منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن  
 علم منه الكفر والعصيان في النار واختلف اهل الاسلام  
 فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة  
 فالمدنيون عند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم غير  
 عفو ولا اخراج من النار وعندنا عدم القطع بالعفو  
 لا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى كقولنا نقد التوبة  
 بقطعها لا يخلو في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب  
 على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل تخطي  
 اهل الجنة لنا وجوه الاول النصوص الدالة ان المؤمنين  
 يخرجون من النار كقوله تعالى متوبكم خالد في فيها الا ماشاء  
 الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقول  
 النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما امتحنوا و صاروا  
 وحمما فينبون كما ثبتت الحجة في حمل السبل وخبر الواحد  
 وان لم يكن حجة في الاصول كقولهم يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد  
 النصوص الثاني المايات والا حاديت الله تعالى انهم  
 يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا  
 فتعين ان يكون بعده وهو مسألة انقطاع العذاب بدونه  
 وهو مسألة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا



من عمل صالحا مستكبرا ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فأولئك  
يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة  
وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان رزني  
وان سرق الثالث انه استحق الثواب بالايمان والطاعة  
وعندنا وعقلا عندكم ولا يزول ذلك الاستحقاق  
باركنا بالكبيرة كما سيجي فيكون لزوم اتيان الثواب اليه  
بحاله وما ذاك الا باطوار من النار والدخول في الجنة  
وهو المطلوب الرابع وهو عاقبة الاعتزال ان من  
واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه  
في اثنا ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من  
الخمر فلا يحسن من الحكم ان يعذب على ذلك ابد الا بادل ولو لم يكن  
هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذم فلا ذم احتجت  
المعتزلة بوجهين الاول الابات الدالة على الظلوم  
المتناهية للكافر وغير كفو له ومن يعص الله ورسوله فان له  
نار جهنم خالدين فيها ابد او قوله تعالى يقتل مؤمنا متحدا  
مجر او جهنم خالدين فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا  
فما ويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدها فيها  
وغير ذلك والاطوار انا نخص تلك المعومات بالكفار  
نخل الظلوم وان كان ظاهرا في الدوام على المحك الطويل

فانه قد يستعمل فيه كسجن محله ووقف محله او نقيضه  
بغير الاستحلال او نحو ذلك كما قيل في اية القتل التعليق  
بالوصف بشعر باطنية فيختص بمن قتل مؤمنا لا يمانه جمعا  
بين الالة الثاني لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع  
عذاب الكافر فباستعماله يجامع تنافي المعصية والاطوار  
منع عليه التنافي ومنع تنافي الكفر فدر او منع اعتبار  
القبيل في مقابلته منصرف الاجماع وفي الاعتقادات  
**قول** واثباتهم من ان لا خلاف في ان من بعد الكفر  
والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من للمعصية له ومن  
كفر بغيره بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل  
النار بمنزلة من لاصته له وانما الكلام فيمن امن وعمل  
عملا صالحا واخر سينا واستمر على الطاعات والكبائر  
كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار و  
استحله استحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد و  
الوعد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة  
انه اهل الظلوم في النار اذ مات قبل التوبة فاشكل عليهم  
الامر في ايمانه وطاعته وماتت من استحقاقه ايمانه  
طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات  
ومالوا الى ان السيات يذهب الطنات حتى ذهب



الجمهور منهم ان الكسيرة الواحدة تحبط ثواب جميع  
 العبادات وفناؤه ظاهرا سمعا فللمصوم اليد العا  
 ١٠ الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع  
 بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد  
 ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول الفضة من الربوا  
 او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حتى اظلمت ثم  
 بدرت منه مخالفة امر من او امره فهدل بحسن رفض حقوق  
 تلك الطاعات ونقض ما عهد ووعده من الطاعات وتغذيه  
 عذاب من واطب مدة اطيوة على المخالفة والمعادة  
 وحين تبينه ابو علي وابو تاشم لفناء هذا الرأي رجعا  
 من التماذي لبعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط  
 الطاعات اذا ارببت عليها وان ارببت الطاعات  
 احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات  
 والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة  
 تغلب وزرا اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك  
 بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل  
 يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون سقوط الاقل  
 عقابا اذا كان الساقط ثوابا اذا كان الساقط عقابا  
 وهذا هو الاصل المحض وقال ابو تاشم الاقل يسقط

و ثوابا

ويسقط من الاكثر ما يقابل مثله من اجزاء من العقاب  
 والكتسب الف جز من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة  
 من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعة جز من الثواب ومنه  
 جز مائة جز من الثواب والكتسب الف من العقاب يسقط  
 ثوابه ومائة جز من عقابه وهذا هو القول بالموازنة ويختلف  
 اختلفت كلمتهم في ان الاصل باطل والموازنة بين الفعلين  
 اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب  
 والعقاب او الاستحقاقين مال الجاني الى الاول  
 وابو تاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين متمسك  
 القائلون بالاصباط بانه مصرح في التنزيل بقوله تعالى  
 قالوا لك ضبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم باليمن  
 والاذى ولا تجهروا له بالقول بانه بعضكم لبعض ان تحبط  
 اعمالكم قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم وهو بطلان حسنة  
 كاملة بسبب سبب او لاحقة بل بمعنى ان من عمل عملا استحق  
 النعم وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به المرح والثواب  
 يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المؤمن والاذى وبدونها  
 وايضا هو معارض بمن مثل من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويلزمهم  
 انه ليس بازاء معرفة الله سبحانه كبيرة يزي وزرا على اجر ما  
 فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكسائر فاذا لم يفعلوا



ذلك مطلق هذا بانهم يتغالب الاعمال وسقوط اقلها  
باكثر **قوله** فصل يجوز العفو عن الكبائر انما انتقلت  
الالة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو عفو  
يعفو عن الصفات مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة و  
لا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا واختلفا في  
العفو عن الكبائر بدون التوبة فجزاه الاصحاب بل  
اشتبهوا خلافا للمعتزلة لنا على الجواز ان العقاب  
حق في حق السقاط مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد  
وعلى الوقوع الايات والا حاديت الناطقة بالعفو  
والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو  
عن السيئات او يوفى من بما كسبوا ويعفو عن كثير  
ان الله يغفر الذنوب جميعا وعلى عدم العفو عن  
الكفر قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر  
ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث كثيرة ومعنى  
العفو والغفران ترك عقوبة المحرم والستر عليه  
بعدم المؤاخذه لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو  
عن الصفات او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقاب  
المستحق او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او  
على ترك وضع الاصار عليهم من الشكاييف المملوكة

كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل بعض الامم  
المسح وكتبة الانام على اطلاقه وتكون ذلك مما يغفرهم في الدنيا  
لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد الله  
للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا محصر ومخالفة  
للاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتزويج بين  
الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى  
بما فارق مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان  
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك الاية فان  
المغفرة بالتوبة يوم الشكر وما دونه فلا يصح التفرقة بانباتها  
لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلزم التعليق  
بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصفات على  
ان في تخصيصها اخلا لا بالمقصود اعز منها ويل شان  
الشرك ببلوغه النهاية في البقيح بحيث لا يغفر ويغفر جميع  
ما سواه ولو كبرية في الغاية واما باقي المعاني المذكورة  
فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلما معنى للنفي  
**قوله** وقالت المعتزلة ان بعض المعتزلة قالوا بجواز  
العفو عن الكبائر عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون و  
بعض البغدادية ومنكسوا بالنصوص الواردة في وعيد  
الفاسق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى



في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدونا وظلما فسوف  
نصلينه نارا وفي التولي عن الزحف وما يؤيه جهنم وبئس المصير  
وفي تعدى حدود امواليت يداخلنا راخالد افهنا واما  
بالدخول في العمومات المذكورة في بحث اطلو واذا تحقق  
الوعيد فلم يحقق العفو وترك العقوبة بالنار لنزاهة اظلف  
في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم بط فكذا المعلوم  
وبعضهم قالوا بعدم جواز العفو عقلا وهم البليغ واتباعه  
ومسكوا بانه اعزاء على القبيح لان المكلف يتكلم على العفو  
فغير تكب القبيح وهذا قبيح يخفى استاده الى الله تعالى  
اجيب عن الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد  
بالثواب ودخول الجنة على ما مر واظلف في الوعد لو لم  
لا يلبق بالكريم وفاقا بخلاف اظلف في الوعيد فانه ربما  
يعد كرمه والقول بالاصباط وبطلان استحقات الثواب  
بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار  
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك وعن الثاني  
بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال  
العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل طه  
فكيف مع الايات الناطقة بالعذاب والوعيدات  
الشايعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها

بل وقوعه في الجنة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله تعالى  
مظنة للاعزاء ومفضية الى الاجترار **قوله** واذا جاز العفو  
عن الكبيرة ايا يجوز الشفاعة لاهل الكبائر في خط السببات  
اما في الوصيات واما بعد دخول النار كما سبق في الدليل العفو  
الكبيرة ولقوله تعالى واستقرت نبك واللمة منين اي لذنوب  
المؤمنين فيم الكبائر ولقوله عدم ادخرت شفاعة لاهل  
الكبائر من امتي وانكرنا المعتزلة وعلموا تمسكوا بالآيات  
الدالة على نفي الشفاعة بالكلمة فيخص المطيع والثائب  
بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا  
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة  
ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وكقوله تعالى واتقوا  
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل  
ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون فالضمير في لا تقبل منها  
شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبرئة العامة وكقوله تعالى  
من ان قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة و  
كقوله تعالى لا للظالمين في جهم ولا شفيع يطاع اي بباب  
والطواب بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها  
تخص بالكفار جمعا بين الاولين وهذا بعد تسليم كون الكلام  
لعموم السلب لا لسلب العموم ثم انه لا يخفى في ان الشفاعة



ثابت بالنص والاجماع فحملها المعتزلة على طلب زيادة  
 المنافع وبلزهم ان يكون من سأل الله تعالى زيادة كرامة  
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم شافعاله واللازم بطوفا قافان قبل يجوز ان  
 يعتبر فيها زيادة فيه ككون الشفيع على حال من المشفوع  
 له او كونه زيادة فيه المنافع مجعولة البتة لسؤاله وطلبه  
 قلنا الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلا وقد يكون غير ذلك  
 سماع فلا يقع المسئول فضلا ان يكون لاجل سؤاله ثم انه  
 لا يجوز حملها على ترك العقاب على الصغيرة او على الكبيرة  
 بعد التوبة لان الصفات مكفرة عندهم باجتناب الكبائر  
 وكذا ترك العقاب على الكبائر بعد التوبة واجب عندهم  
**قول** ثم الكبيرة هي التي تشعراج ظاهر قوله تعالى اجتنبوا  
 كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر  
 متميزة عن الصفات بالذات لا كما قيل ان كل سبئة فهي  
 بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه  
 لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات  
 سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك فمن هنا وانه  
 ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعرجلة الاكثر  
 بالدين او التي توعدها الشارح بخصوصها وبعضهم الى  
 تعيين الكبائر في رواية ابن عمر رضي الله عنهما الشكر بالله وانه

وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرا من  
 الزحف والسرور وكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين  
 والاطا في اوطارهم وزاد في رواية ابى هريرة رضي الله عنهما  
 رواية على رضي الله عنه وسرقة وشرب الخمر **قول** فصل التوبة في اللغو  
 وهي الندم الى التوبة في اللغو الرجوع يقال تاب تابة اذا رجع  
 فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الذلة الى الندم واذا  
 اسند الى الله تعالى اريد رجوعه عنه والطفه الى عبادته وفيه  
 الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد به لك  
 لان الندم على المعصية لا ضرار تابدنه او اخلاها بمعرضه  
 او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة ومعنى الندم تحزن وتوجع  
 على ان فعل وتعمي كونه لم يفعل ولا بد من هذا المقطع بان مجرد  
 الترك كما لما جن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات  
 ليس بتوبة ولقوله يوم الندم توبة وقد نزل قيد العزم على ترك  
 المعادة في المستقبل والتحقيق انه ذكر العزم انما هو للبيان  
 والتفريق لا التقييد والاحترار اذا التزم على المعصية بغيرها  
 لايج عن ذلك العزم البتة على تقدير اظهور الافتدار  
 والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول  
 بل اطلو في السير ان ما لم يتوبوا هو نوا ان التوبة حتى  
 اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت

وانتاب



وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وان لم يمكنه رد  
 تلك المعصية لردنا ولا حاجة الى الاسف والاركان لان  
 اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن لهم وانما الحزن  
 لتوقع الضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة  
 في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والاركان فيلزم تكليف  
 ما لا يطاق **قوله** واجبة سمعوا اهل الانزعاج وجوب التوبة  
 اما عندنا فسمعوا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى  
 الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا  
 لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح  
 من مقتضيات العقل الصحيح واما قبول التوبة فلا يجب  
 عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل يثبت سمعنا  
 ووعدا قال امام اطرمين نعم بل يلزم ان يثبت  
 في ذلك نص قاطع لا يجتمل التاويل وعند المعتزلة يجب  
 حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود  
 على راي البغدادية وبمقتضى العدل والطهارة على راي الجهمية  
 واجتروا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيبسط عقابه  
 كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه بسقط ذمه بالضرورة  
 وبان التكليف باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور  
 الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب

ولا ضرر

وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات  
 من خرف بل يجادى القطع بان من اساء الى غيره وانترك  
 حرمانه ثم جاء معذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل  
 الحجة الى ذلك الغير ان شاء صرح وان شاء اجازة ثم ان  
 وجوب التوبة عندهم على الفور حتى يلزم بتأخير ساعة  
 انهم اخرجوا التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة  
 عن الكبيرة ساعة واحدة يكون كبيرتان المعصية وترك  
 التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك المعصية التوبة  
 عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط  
 العقوبة عندنا بمحض عفو الله تعالى وكبره وعند اكثر المعتزلة  
 بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس  
 التوبة لسقطت توبة الجاهل وبندم العاصر عند معاينة  
 النار ورد بمنع الندم في صورة اللطافة وبمنع كونه للقيح في  
 صورة المعاينة واجتجوا الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب  
 لما احتقت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها  
 دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى العمل على السوية  
 ولما يقع فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة  
 في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي سقطت  
 العقوبات بكثرة ثوابها واللازم بطل القطع بان



عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب  
الشرب **قوله** ويصح التوبة الى المذهب انه يصح التوبة  
عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لما يبي تأثم  
لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وقاب عن كفره مع  
استدامته بعض المعاصي صححت توبته واسلامه ولم يشأ  
الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك  
المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان  
لا يعاودها وقد وجدت وشيعة ابي تأثم ان الندم عليها  
يجب ان يكون لقبها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق  
الندم على جميع مع الاصرار على جميع واجيب بان الشامل  
للكل هو القبح لا يقيها ثم انه يكفي في التوبة عن المعاصي كلها  
الاجمال وان علمت مفصلة لطول الندم والعزم و  
ذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما  
علم مفصلا وروايت مكلف بالتوبة في كل وقت مع  
امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلم يكف  
الاجمال لنزوم تكليفه لا يطلق قالوا ثم ان كانت المعصية  
في حال حق الله تعالى كالواجب فقد يكف الندم ككفر ارتكابه  
الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتر الى  
امر زائد كسليم النفس للمجد في الشرب وتليثم وجب

في ترك الزكوة ومثل في ترك الصلوة وان تغفلت بحقوق  
العباد لنزوم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بذله اليه  
ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والسفيل العمد ونزوم  
ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه كما  
اذا كان في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اعتابه به الا اذا بلغه  
على وجه الخشوع والتحقيق ان هذا الذائد واجب اخر  
خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم  
من غير تسليم نفسه للقصاص صححت توبته في حق الله تعالى  
وكان من القصاص من مستحقه معصية مجردة تستدعي  
توبة ولا يقع في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح  
التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه  
لا يصح الندم عليه مع اداة اليد على المقتوب ففرق  
بين القتل والغصب **قوله** ويجب الامر بالواجب  
الى العبارة المشهورة فيما بين القوم يجب الامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر والمراد بالمعروف الواجب بالمنكر طام  
والا فالامر بالمنكر واجب النهي عن المنكر ليس بواجب  
بل مندوب والدليل على وجوبها من غير توقف على ظهور  
الامام كما ينعى الروايف في الكتاب والسنة والاجماع  
اما الكتاب فقوله تعالى ولكن منكم من يدعون الى الظن



وبامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى امر  
بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عام بالمعروف  
وانه عن المنكر واصبر عما اصابك وقوله عام لتأمرن بالمعروف  
وتنهون عن المنكر او بسلطان الله عليكم شراركم ثم يدعوا  
ضياركم فلا يستجاب لكم وقوله عام من راي منكم منكرا فليغيره  
بيده فان لم يستطع فليذكره فان لم يستطع فلينبه وهذا  
اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر  
الاول وبعده كانوا يتولسون بذلك ويوجبون تاركه مع  
الافتقار عليه ثم لوجوبها شرطا الاول علم الفاعل  
بوجهها من انه واجب معين او مخرج مضيق او موسع عين  
او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه  
حال الامر والنهي ليقعوا على ما ينبغي الثاني تجوز التاثير بان  
لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا  
بما لا ينبغي فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزاز الدين قلنا  
ربما يكون ذلك اذ لا الثالث استقفاء مضرة و  
مفيدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب  
دون الجواز حتى يقالوا يجوز وان ظن انه يقتل ثم انه  
لا يختص بالولادة بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعال لكن  
اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشر السلاح ربط بالسلطان

حذرا عن الفتنة وكذا لا يختص بالمجتهد بل اذا كان الحكم  
الشرعي مما يستوي في ادراكه الخاص والعام ففيه للمجتهد  
وغيره الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه  
بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى  
اهل الاجتهاد وكذا لا يختص بمن يكون ورعا لايرتكب مثله  
بل من راي منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهي عنه لان تركه  
للمنكر ونهيته عنه فرضان متميزان ليس من ترك احدهما  
ان يترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل موضع  
من فيه غناء سقط الفرض عن الباقيين فاذا استدل على  
نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم  
لا يضركم من ضل اذا اهتمد يتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين  
اجيب بان المعنى اصلح انفسكم باداء الواجبات وترك  
المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد  
النهي عن اداهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المراهدين اذا  
نهي ضلال الضال وقوله تعالى لا اكراه في الدين منسوخ بآيات  
القتال على انه ربما ينافي في كون الامر والنهي اكراهيا **قوله**  
فصل الايمان في اللغة اي الايمان في اللغة التصديق افعال  
من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق  
صادرا من ان يكون مكذبا او جعل الغير مائة التكذيب



والخالفه وتعدى بالباء باعتبار مع الاقرار والاعتراض  
كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام باعتبار  
مع الادعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن  
لنا ولو كنا صادقين واما في الشرع فاختلف الاراء في  
تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل  
اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر اطوار  
وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني  
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم بحجته به بالضرورة اي فيما اشتهر  
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر  
واستدلال كوحدة الصانع وجوب الصلوة وحرمة الخمر  
وتحذرك ويكفر الاجال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط الصحة  
التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود  
الصلوة عند السؤال عنه وبجرمة الخمر عند السؤال عنه كان  
كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة  
اي معرفة ما ذكرنا وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان  
وابن الحسين الصائلي من الفدرية وقد يجعل اليه الاشعري  
وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار  
بحقبة ما جاء به النبي قد بشرط معرفة القلب حتى لا يكون  
الاقرار بدونهما ايمانا واليه ذهب الرقاشي وقد بشرط التصديق



واليه ذهب القطان وقد لا بشرط شيء منهما واليه  
ذهب الكرامية وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب  
واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه  
كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله واما على  
الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان  
والطوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالقلب  
وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان  
واخلاف الكفر واليه ذهب الطوارح او غير داخل فيه وهو قول  
بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة فلا يجعل تارك  
العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده  
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير  
من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه  
اشكال ظاهري وهو انه كيف لا يتحقق الشيء اعني الايمان مع انتفاء  
ركنه اعني العمل وكيف بدخول الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان  
اسما له وجوابه ان الاركان يطلق على ما هو الاصل والاسكال  
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو  
الكامل المبنى بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل  
على ما اشتهر اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله و  
وجلّت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون صفا وموضع



الخلافا ان مطلق الاسم للاول ام الثاني **قوله** والدليل  
على انه عمل القلب الخ ههنا مقامات الاول ان الايمان  
فعل القلب دون مجرد فعل القلب الثاني انه التصديق  
دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الامحال ليست  
داخلة فيه بحيث ينتفى هو باستقامتها اما المقام الاول  
فبيان بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان  
مجرد الاقرار كما يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى  
اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكراه وقلوبهم مطمئن  
بالايمان الذين قالوا امنا بغواهم ولم تؤمن قلوبهم منه  
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا  
ولما دخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي  
على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبه من حرد من  
الايمان الحديث تنسك الخالف بان النبي عم ومن بعده  
كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي  
الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله  
ذنا بالاله انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم وقال  
هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا  
لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم  
والجواب ان هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام <sup>الآخرة</sup>

**قوله** وحقيقة التصديق الخ هذا شروع في بيان المقام  
الثاني وهو ان الايمان هو التصديق دون المعرفة والاعتقاد  
فالصدق هو المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن  
وراست كوي واشتن ويخالفه الانكار والتكذيب وهو  
معنى التصديق المقابل للنصور حيث قال في اوائل علم الميزان  
العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا  
وهذا المعنى واضح عند العقل لا يشبهه على العوام فضلا عن الظواهر  
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان  
يعرف الحق ولا يصدق به عناد او استكبارا قال الله تعالى  
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم  
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال ان الذين  
او توال الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل  
 عما تعملون وقال ع جردوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا  
فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم ومعرفة  
بين التصديق ليصح كون الاول حاصل للمعاند دون  
الثاني وكونه الثاني ايمانا دون الاول ففرق بينهما بان  
التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة  
الجهالة واليه اشار الامام العزالي رحمه الله حيث قرر التصديق  
بالسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم و



والمعرفة وقد يقع في كلام كثير من عظماء الملّة وعلماء الامّة  
 مكان لفظ التصديق لفظا للمعرفة والعلم والاعتقاد  
 فينبغي ان يحل على العلم التصديق المعبر عنه بكبر ويدن ويقطع به  
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان  
 مشروط بقبول وخصوصيات كالتحصيل والاختيار و  
 ترك الجحود والاستكبار وبدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين  
 على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم التسليم  
 تصديق ثم ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل  
 عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال لم ينقل في الشرع  
 الى معناه اخر اما اولاً فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه  
 الا بدليل واماناً فلان كثرة الكتاب والسنة خطاب  
 العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واسهل المشروحات  
 فامثل من امثل من غير استفسار ولا توقف الى بلان  
 ولم يكن ذلك من اطلاق بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان  
 ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال  
 النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأل عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله و  
 ملائكته وكتبه ورسله الخديث فذكر لفظ تؤمن فتعويل على ظاهره  
 معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اناكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان  
 غير التصديق لما كان هذا تعليماً وارثاً ابل تليسا واضلالاً

نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع  
 الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود  
 انه تصديق بالامور المحصورة بالمتبع اللغوي المعبر عنه في  
 الفارسية بكبر ويدن المقابل للتكذيب فان قيل الايمان به  
 مأمور به فيلزم ان يكون فعلاً اختيارياً والتصديق المقابل  
 للنصور المفسر بكبر ويدن كيفية ومن اقسام العلم فلنايس  
 مع كون المأمور به مقدوراً واختيارياً انه يلزم ان يكون  
 البته من مقولة الفعل التي ربما ينزع في كونها من الاعيان  
 الخارجية دور الاعتبار العقلية بل ان يصح تعلق  
 قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه  
 من الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله هو  
 قل انظر واما في السموات والارض او الاوضاع والهيئات  
 كالقيام والقعود او الانفعالات كالنسخ والتبديل او  
 الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك  
 كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المنجاب عليه  
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون  
 الايمان مأموراً به اختيارياً مقدوراً امثلاً باعليه لا يتألف في  
 كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بقدرته واختياره  
 يتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لم يكن المأمور به هو



الفعل بمنع التأخير جاز ان يكون معز الامر بالايمان الامر  
 بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات  
 وبالجملة لم يلزم مما ذكر ان يكون التصديق المعبر في الايمان  
 غير التصديق المنطقي المقابل للتصور المفسر كبريد  
 غاية الامر ان بشرط كون حصوله بالاختيار ومباشرة  
 الاسباب على ما هو قاعدة المأمور به وعلى هذا يلزم ان  
 لا يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع  
 الجهد والاستكبار كاللغو فطائي وبعض الكفار تصدقوا  
 بل تصوروا او خارجا عنهما وكذا يلزم ان لا يكون اليقين  
 المقارن للاذعان والقبول بلا كسب واخبار ايمان  
 شرعي فيكون تصديق الملائكة بالحق اليهم والانبياء  
 بما اوحى اليهم والتصديقين بما سمعوا من النبي مكتسبا  
 بالاخبار ويكون من حصوله التصديق بلا كسب وشاهد  
 المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي ثم مكلفا بتحصيل ذلك  
 اختيارا او ربنا فشر في امكان الايقان بدون الاذعان  
 وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي ثم غير  
 مصدقين وفي كون كفرهم ليس بجهة الاباء عن الاقرار  
 باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام  
 والاصرار على التكذيب باللسان لا غير ذلك في موجبات

الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتماد به مع تلك الامارات  
 كما في القاء المصحف في القاذورات **قول** واذا قد ثبت ان  
 الايمان احدى هذا الشروع في بيان المقام الثالث وهو  
 ان الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان وذلك لوجوه  
 الاول امر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني  
 النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان  
 كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الثالث  
 النصوص الدالة على الايمان والاعمال امران متغايران  
 كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الرابع  
 النصوص الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان  
 كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية  
 الخامس الاجتماع على الايمان بشرط العبادات السادس  
 انه لو كان اسما للطاعات فاما للجم فيلزم اشتقاؤه  
 باشتقاق بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقرا مؤمنا قبل  
 الايمان بالعبادات والاجتماع على خلافه وعلى ان  
 من صدق واقرا فادرك الموت مات مؤمنا ولما ثبت  
 بهذه الوجوه ان الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان  
 فاذ هب اليه اكثر السلف جميع ائمة الحديث وكثير  
 من المتكلمين وما لك والشافعي والاوزاعي <sup>ان</sup> في الايمان



اسم للتصديق والاقرار والاعمال فمرادهم الايمان الكامل  
المبني بلا خلاف لاصل الايمان كما يقال الاقرار ركن  
زائد لا يعفوت الايمان بعونه فان المراد انه ركن  
بالنسبة للايمان الكامل زائد بالنسبة على اصل الايمان  
والا فكيف يكون الركن زائدا **قوله** والمعتزلة لا ينكرون  
اي المعتزلة لا ينكرون استعمال الايمان في الشرع في معناه  
اللغوي اعني التصديق لكنهم يدعون نقله عن ذلك الى معنى  
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لانه المفهوم  
من اطلاق المومن في الشرع ليس هو المصدق فقط  
ولان الاحكام المجردة على المؤمنين دون الكفرة ليست  
منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد باننا لا ندعي كونه اسما  
لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث  
المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي حجة فهذا  
فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات  
فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين  
المعتبر لقوله تعالى وما امر الا لعباد الله مخلصين  
له الدين حسنا وقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك  
دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها  
هو الدين المعبر والدين المعبر هو الاسلام لقوله تعالى

ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لم يكن  
الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت  
قلوبهم الى قوله اولئك هو المؤمنون حقا وقوله تعالى  
انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا والاية  
الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم  
الى بيت المقدس واجيب عن الاول بان ذلك مفرد  
مذكور وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى واقرب  
من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد  
لما سبق من الاوامر بل بما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ  
على معناه اللغوي او قريبا منه وبان المراد ان الدين  
المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة  
التي يعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام  
الذي هو صفة المكلف وبانه يجوز ان يكون الاسلام  
غير الايمان وعن الثاني بان افراد المؤمنين هم المؤمنون  
الكاظمون في الايمان جماعين الادلة وعن الثالث بان  
المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى  
بيت المقدس او هو محارز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة  
من شعب الايمان ومثرائه ومشروط به ودالة عليه  
على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة



**قوله** واما لا يترى الزاني لانه اجبت المعتزلة بوجوه  
 اخر الاول قوله يوم لا يترى الزاني وهو مؤمن ولا يسرق  
 السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان  
 لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة  
 في الوعيد كقوله تعالى تبارك ايها من كفر فان الله غني عن  
 العالمين والمعارضة بمثل قوله يوم وان ترى وان سرق  
 حتى قال وان رغم انفي ابي ذر الثاني ان الايمان بجميع التصديق  
 يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى ما يؤمن  
 اكثر باسم بالله الا وهم شركون وقوله تعالى من الناس من يقول  
 ائنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بانه الاول  
 تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق  
 بالسان فقط وهو محض اتفاق الثالث لو كان الايمان  
 هو التصديق لكان كل مصدق بشئ مؤمنا وعلى تقدير التقييد  
 بالامور المحصورة لزم ان لا يكون سجدة الصنم والتقائم  
 المصحف في القاذورات وبغض النبي يوم ونحو ذلك  
 كفرا مادام تصديق القلب يجمع ما جاء به النبي يوم باقيا  
 واللازم متفق قطعوا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع  
 اشارة لعدم التصديق تنبيها عليه او على دليله والامور  
 المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير التحال

270  
**قوله** فتركب الكسيرة عندنا مؤمن انما اختلقت الامة  
 في حكم صاحب الكسيرة فلهذا في اسمه بعد الاتفاق على تسميته  
 فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر  
 لان له بعض احكام المؤمن المطلق كعصية الدم والمال و  
 الارث من المسلم والمناكة والنكاح والصلوة عليه و  
 الدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهليته  
 الامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين  
 فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم  
 لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز  
 الى مؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع  
 فانها عندنا يعم الكافر وبعض المؤمنين واجبه واصل ابن  
 عطاء بانه اجتمعت الامة على ان صاحب الكسيرة فاسق  
 واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف في  
 والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتنفق  
 عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ  
 بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق وعند اطوار ح هو  
 كافر وتمسكوا بوجوه الاول المنصوص الناطقة بكفر  
 العصاة كقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم  
 الكافرون وقوله تعالى تبارك ايها من كفر فان الله غني



عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون  
الفاسقون حص الفسق على الكفر فيكون كل فاسق كافرا  
وكقول النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة فقد كفر وقوله من مات  
ولم يحج فليمت ميتة جاهلية وان شاء نصرانيا او اجنبا  
بما انزل هو التوراة بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التوراة  
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما  
انزل الله فيمنه من لم يحكم باليهود والانام تتعبد باحكام  
بالتوراة على انه لو كان للعلوم سلب العموم احتمال  
ظاهريه التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له و  
تغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا  
المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال  
وامراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون  
الكاملون في الفسق او المتمردون المتمكنون في الكفر  
للقطع بانه الفسق لا يخرجه الكفر بعد الابانة الشاني  
الايات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع  
قيام الدالة على ان الفاسقين بعد يوم كقولهم تعالى  
ان العذاب على من كذب وتولى ان اطرني اليوم  
والسوء على الكافرين انكم نار التلظى لا يصليها الا  
الاشقي الذي كذب وتولى والاجواب المذكورة

ان المراد

من العذاب واطرني والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين  
او اطر غير حقيقة بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول  
الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث ما يدل على كونه  
الكافرة مقابلته الحق في غير ثالث ولا شك ان الفاسق  
ليس بمعتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسبق الذين كفروا  
الى جهنم ثم مرا الى قوله وسبق الذين آمنوا ربهم الى الجنة  
ثم مرا والاجواب انه لا دلالة على نفي قسم ثالث وذهب  
الحنابلة الى ان الفاسق منافق لوجهين عقلي ونقل  
اما العقلي فهو انه في اقداره على العصية المفضية الى العذاب  
بدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاد به النبي صلى الله عليه وسلم  
كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا ارجحية ثم يدخله فيها  
والاجواب انه وان كان يخاف العذاب لكنه يرجو الرحمة  
ويأمل توفيق التوبة او يلتمس عجل العقوبة عاجل اللذة  
بخلاف حديث ارجح واجلية واما النقل فهو قوله تعالى انه المنافق  
ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن  
خاها والاجواب انه مع كونه من الاطراف ليس على ظاهره وفاقا  
للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا  
في الدين واذا تأملت في الفاسق على عكس حال المنافق  
لانه يضر حسنة ويظهر سيئة **قوله** فصل الاجماع



على ان اياهما هو على ان الايمان والاسلام واحد ومعنى  
امنيت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
ولا يظهر بينهما كبر فرق لم يوجد في المعنى الاعتراف والانتقاد  
والادعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع  
مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا امر اذ القوم يتراد  
الاسمين واتحاد المعنى وعدم التقاير فصح التمسك بالاتحاد  
على انه يمتنع ان باقى احد الجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما  
او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس  
للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس ذهبت الحشوية  
وبعض المعتزلة الى تقايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان  
ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله به على لسان رسوله ولفظ  
الاسلام عن التسليم والانتقاد ومتعلق التصديق بنبأ  
ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم بالامر والنواهي  
وتمسكا بعطف احدهما على الآخر كقوله تعالى ان المسلمين  
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاله فما زادتهم  
الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبانبات احدهما  
في الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا  
ولكن قولوا اسلمنا وبان جبريل عزم لما جاء لتعليم الدين  
سال النبي عمن كل منهما عا حدة فاجاب النبي ع كل جواب

وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن  
بالله وملائكته وكتبه ورسوله الاخر ثم قال اخبرني عن الاسلام  
فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر فدل  
على الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو  
الاتباع بالاعمال المخصوصة واجواب عن الاول اننا لا نغني  
اتحاد المفهوم بحسب اصل اللفظ على ان التحقيق ان مرجع  
الامر من الى الادعان والقبول كما هو والتصديق كما يتعلق  
بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها  
حقا واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وهو الثاني بان  
تقاير المفهوم في الجملة كما في العطف مع انه قد يكون  
على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات  
من ربهم ورحمة وعن الثالث ان المراد بالاستسلام و  
الانتقاد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام  
المعتبر في الشرع المقابل للكفر المبني عنه قولنا من فلان  
واسلم وعبر الرابع ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام  
اعز احكامها المشروعة التي هي الاسكس على ما وقع صريحا  
في بعض الروايات وعلى ما قال عام لقوم وفدوا عليه اندرو  
ما الايمان بالله وصدقه فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة  
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة و



وابتداء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس  
**قوله** والجمهور على ان الايمان اجمالا ظاهر الكتاب والسنة  
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله  
وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابى حنيفة  
واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد  
ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين ولا يتصور  
فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه  
او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت  
اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا  
قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان  
فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال  
فتفاوت ورد بان اليقين من باب العلم والمعرفة وقد  
سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او المراد به ما  
ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى  
بكبريدين ليكون تصديقا قطعيا فلا يتم انه لا يقبل التفاوت  
بل لليقين مراتب من اجلي البرهانيات الى اخف النظريات  
وكوثر التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والحقا غير مسلم  
بل عند الحصول وزوال التردد والتفاوت بحاله وبان الايمان  
لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهكيس في الفسق

مساويا للتصديق الانبياء والملائكة واللائزم بقطعنا  
وبان النصوص من الكتاب والسنة يدل على قبول التفاوت  
قال الله تعالى واذا نلت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا  
ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وعن ابن  
عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ان الايمان ابريد وينقص قال نعم  
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار  
واجب في هذه النصوص بوجوه الاول ان المراد  
الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الايمان  
والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي يوم بفضل من  
عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك  
والتصديق عرض لا يبقى فيفع للنبي متواليا وغيره على  
الفترات فيثبت للنبي يوم اعداد من الايمان لا يثبت  
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى  
مما لا نزاع فيه الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن  
به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان باقي فرض بعد فرض  
فكانوا يومنون بكل فرض خاص وحاصله الايمان واجب اجمالا  
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون  
في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم  
زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي يوم على ما ينوهم



الثالث ان المراد زيادة ثمرته اشتراق نوره في القلب  
فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا يخفى  
فيه ولا يخفى ما في هذه الوجوه من التكلف فلما بصار اليه  
الاسجد ثبوت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت  
والكلام فيه **قول** ثم كثير من الصحابة اياه ذهب كثير من  
السلف وهو المحكي عن الثاقي رحمه الله والمروى عن ابن  
مسعود رضي الله عنه ان الايمان به ظله الاستئناس فيقال اننا مؤمنون  
ان شاء الله تبارك وتعالى كما يذكر اسم الله تعالى باحالة الامور  
الى مشيئة الله تعالى ترد في الايمان الذي هو علم القدر  
واية النجاة اعني ايمان الموافقة ومع الموافقات الانبياء  
والوصول الى اخر الجوة واول منازل الاخرة لا في الايمان  
الناجز فانه لا شك فيه والعبارة بايمانه الموافقة وسعادتهما  
بمعنى ان ذلك هو المنجى لا يجوز ان ايمان اطال ليس بايمان  
وكفره ليس بكفر وكذا السعادة في الولاية والعداوة ومنه  
الاكثر ونوعه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم  
لا ترد فيه عند تحققه ومن ترد فيه في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا  
واذا لم يكن للشك والتردد قالوا لم يأت ان يترك بل يقال  
اننا مؤمنون صفا دفعا لا يبرهان قال المصنف في شرح العقائد  
والطعن انه لا خلاف في المعنى لانه ان اراد بان لا يمان

والشفاوة

النسفة

والسعادة بمراد حصول المنفعة فهو حاصل في الحال وان اراد  
بهما ما يترتب عليه النجاة والتميزات فهو في مشيئة الله  
لانه لا قطع بحصول في الحال فمن قطع باطصول اراد الاول  
ومن قوض الى المشيئة اراد الثاني **قول** فصل اظهر على صحة  
ايمان المقلد اياه ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى  
صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة  
ومنهم الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين جهة منه  
القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد  
وجدت من غير افتراء بموجب من موجبات الكفر  
ولا دليل على انه يشترط في كونه ايمانا استنادا الى صحة  
دليل فان قيل نحن لا نشك في كونه ايمانا وتصديقا لكننا ندعي  
لانه لا ينفع بمنزلة ايمانه البائس فانه عدم نفعه على ما ذكره  
الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر  
ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقالة من معرفة  
وعلم استدلال في ثواب على الايمان انما هو بمقابله ما  
يتجمل من المشقة وهي في اداب الفكر وادماة النظر في مخدعات  
العالم وموجزات الانبياء والتميز بين الحق والشبهة لا  
في تحصيل اصل الايمان فلما النص انما قام على عدم نفع ايمانه  
البائس معاينة العذاب ووجه ايمانه المقلد والاجماع



ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقبيل لمسلم صحة  
في الاصول فلان ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي  
وكثير من المحققين الى ان ايمان البشير انما ينفع لانه ايمان  
ودفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يفيح للعبادة قدرة  
على التصرف في نفسه والاستمتاع به لان عذاب  
الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيقتل  
الاعذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب  
الى الله تعالى وابتغاء مرضاته من غير اجابة ولا قصد دفع  
للعذاب والانتفاء قدرة على التصرف على النفس **قوله**  
واما المانع من ايمان القائلين بان ايمان المقلد ليس  
بصحيح اوليس يتافع فمنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد  
في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي ومع ذلك لا بد من  
الافتقار على محادثة الخصوم وحل ما يورده عليهم من الاشكال  
والبداهة المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء  
من ذلك بل حكموا بانهم يكفرون ومنهم من قال لا بد من ابتناء  
الاعتقاد على الدليل لانه لا يشترط الافتقار على التعيين  
وعلى محالة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن  
الشيخ ابي الحسن الاشعري في كل عنه انه من لم يكن  
كذلك لم يكن مؤمنا والى هذا يرجع بعض المتأخرين من



من المعتزلة حيث قالوا الخلف فيمن نشأ على شاطئ  
جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاجزبه  
انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اجزبه بمجرد  
اجزبه من غير تفكر وتدبر واما من نشأ في ديار الاسلام  
من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى  
الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فهو من اهل النظر والاستدلال  
بلا خلاف وحكى عن الكبيعي وابن عبيد بن جهم اخرا من  
المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر  
ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد  
كثير من النصارى والعجماء عن النظر في الدلائل ويميزها  
عن الشبهة لكونهم كلفوا تقليد الحق دونه المبطل والظن  
الصائب دونه الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان  
العاجزين كلفوا ان يسموا اوائل الدلائل التي يتسارع الى  
الفهام فان فهموا كفاههم وهم اصحاب الجمل و  
لا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يكن لهم الوقوف عليها  
فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا للانتفاع المكلفين  
بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصحابة  
الاجل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي انفق عليها  
اهل الملّة ولا بد من الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق



منها تلك الجبل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجبل هي  
 ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانه لم يزل قبل  
 الزمان والمكان والورث وكل ما خلق وانه القديم وما سواه  
 محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب  
 الفاد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم مالا يطيقونه  
 وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى  
 وقدر وانه بعث الرسل واتزل الكتب لينذركم في سابق  
 علمه انه يتذكر ويحصى ويلزم الحق علمه انه يؤمن ويأبى وان  
 الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء اكان  
 وما لم يشا لم يكن بضل في شيا وبهدى في شيا لا كالا ضلال  
 الذي علم به الشيطان الا غير ذلك من العقايد الاسلامية  
 قالوا لا خلاف في اجراء احكام الاسلام على المقلد والاختلاف  
 في كونه راجع انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون  
 نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه وجاهل بذلك كقوله قال  
 بعض ذوي التحقيق منهم انه وانه كان جاهلا لكنه مصدق  
 فيجوز ان ينقص عقابه لذلك **قوله** والكفر عدم الايمان  
 ايا الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق  
 النبي عم في بعض ما علم بحينه به بالضرورة والظان انما العلم  
 من تكذيبه عليه السلام في شئ مما علم بحينه به عما ذكره الامام الغزالي

لشموله الكافر اطلاقا عن التصديق والتكذيب وقال القائل  
 الكفر هو الجحد بالله ربما يفسر الجحد بالجهل واعتراض بعدم  
 انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفين بالله تعالى مصدقون  
 به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده  
 او وحدانيته او شئ من صفاته وافعاله واحكامه لنزوم تكفير  
 كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق  
 واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شئ مما علم  
 قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا او تفصيلا و  
 يطرده وينعكس بل بما يكون احسن في التعريف بتكذيب  
 النبي عم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط  
 النبي عم ككفر البليس فان قيل من استخف بالشرع او  
 الشارع او الف المصحف في القاذورات او شر التوراة  
 بالا اختيار كما في اجماعا وانه كان مصدقا للنبي عم في جميع  
 ما جاء به ووج يبطل عكس التعريف وان جعلت ترك  
 الامور به وارثا ب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم التصديق  
 يبطل طرده بغير الكفرة من الفاق قلنا لو سلم اجتماع التصديق  
 المعترف الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان  
 يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب  
 فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق



عنه كالاستخفاف بالشرع وشبه الزنار وبعضها لا كالزنا  
وشرب الخمر وهذا يرفع اشكال الخمر وهو ان صاحب  
التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير  
كثير من الفرق الاسلامية كاهل البعير والاهواء بل  
المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير  
امتنكرين طشر الاجساد وصدوث العالم وعلم الباري  
بابطال ثبات فاه تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات  
اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبيهم وذلك لان  
من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله  
تكذيب للنبي بخلاف البعض **قول** والكافر اظهر الايمان  
الحق قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فاه اظهر الايمان  
خص باسم المنافق وانه طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم  
المرتد لرجوعه عن الاسلام وانه قال له بالهدى او اكثر خص  
باسم المشرك لان ثبانه الشريك في الالهية وانه كان  
مدينا ببعض الابان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي  
كاليهودي والنصراني وانه كان يقول يقدم الدهر واستناد  
اطمادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري  
فخص باسم المعطل وانه كان مع اعترافه بشيعة النبي عم  
واظهاره شعائر الاسلام يبطل عقائده كغير بالاتفاق

خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زندي اسم  
كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب  
الحجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبينهم  
**قول** واظهر على ان مخالف الحق اهل هذا شروع في بيان  
حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايما  
ومعناه الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام  
كحدوث العالم وشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا  
في اصول سوا تلك الصفت وخلق الاعمال وعموم الارادة  
وقدم الكلام وجواز الرؤية وكذا ذلك مما لا نزاع ان الحق  
فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول  
به ام لا والافلا نزاع في كفر اهل القبلة اموا طلب  
طول الوجود الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي طشر  
ونفي العلم باطل ثبات وكذا ذلك وكذا ابعده ورشي  
من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ  
الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبشعر  
ما قال الشافعي رحمه الله لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا  
الطائفة لاستحالة لهم الكذب وعجزهم عن حقيقته انه لم يكفر  
احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن الاصحاب  
من قال يكفر المخالفين واختار الامام الرازي لا يكفر احد



من اهل القبلة ومنسك بانه لو توقف صحة الاسلام  
 على اعتقاد اطلق في تلك الاصول لكان النبي يوم ومعه بعده  
 بطلانهم بها من امن ويقتضون عقائد هم فيها ويشهدونهم  
 على ما هو اطلق منها واللازم مستف قطعاً ثم فرق بينها وبين  
 ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر  
 كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج  
 الى البياح ككثرة الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على  
 ما يليق باصحاب اجل بحيث ينسارع اليها الافهام  
 كحدوث العالم بخلاف الاصول الخداشية فان اطلق فيها  
 حجة يغتفر الى زيادة نظرو تأمل والكتاب والسنة قد  
 يستعملان على ما يجيل معارضا لجهل اهل اطلق فيها كفر الا صريح  
 البيان البينة وقالت قدما المعترلة بكفر القائلين  
 بالصفات القديمة وخلق الاعمال ومنهم من بلغ الغاية  
 في الخرافة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات  
 ويجوز الرؤية وبالطرح من النار ويكون الشرع  
 والقياس بخلقهم وادارة ومشيته ويجوز اظهار المعجزة على  
 يد الكاذب كلها كفر ولذا قال الاستاذ ابو اسحاق  
 الاسفراغيني تكفر من يكفركنا ومن لا فلا **قوله** والفسق الخروج  
 عن طاعة الله تعالى الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى

فلم كانت مخالفة الحق

بار كتاب الكبيرة وقد عرفتها وفي معنى اركان الكتاب الكبار والاصول  
 على الصفات لجميع الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد  
 او انواع مختلفة واما استبدال المعصية بمعنى اعتقاد طاعتها  
 فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدمها  
 هيئة يرتكب من غير مبالاة ويجري المباحات ولا خفاء  
 في انما اراد ما ثبت بقطعي والبدعة الخالف في العقيدة  
 لطريقة السنة والجماعة وحكم المبتدع البغض والعداوة  
 والاعراض عنه والائانة واللعن وكراهية الصلوة  
 خلفه والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والوراق  
 والاشاعرة واكثر الاقطار هم الاثارة اصحاب ابي الحسن  
 الاشعري اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه  
 الى السنة اي طريقة النبي وم الجماعة اي طريقة الصحابة  
 رضي الله عنهم اجمعين وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية  
 هم اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريدية مفرقة  
 وبين الطائفتين في بعض الاصول اختلاف كسئلة التكوين  
 ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد  
 وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما  
 الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى  
 ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة



كالقول بكل متروك التسمية عدا وعدم نقض الوضوء  
بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدونه الولي والصلوة  
بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي المحدث  
في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل  
عليه الدليل الشرعي ومن الجاهلة من يجعل كل امر لم يكن  
في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يبق دليل على قبحه تمسكا  
بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد  
بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه **قوله** فصل الامامة  
رياسة اجماع لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع  
اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام  
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات  
وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دينية لا ينظم  
الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من  
غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ذلك  
من الاحكام العملية دونه الاعتقادية ولكن لما شاعت  
بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة بل اخترافا  
باردة سيما من فرق الروايف والطوايع ومالت كل فئة  
الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام  
ونقض عقائد المسلمين والقبح في اطفالاء الراشدين

مع القطع بانه ليس للبحث في احوالهم واستحقاقهم و  
افضليتهم كثير يتعلق بافعال المكلفين اطلاق المتكلمون  
هذا الباب باب ابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث  
قالوا هو العلم بالباحث في احوال الصانع والنبوة و  
الامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام  
والامامة رياسة عامة امر الدين والدين خلافة عن  
النبي عم وهذا القيد خرجت النبوة وبقيت العموم مثل  
القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله  
الامام نائباً عنه على الاطلاق فانها لا تميم الامام فان قيل  
الخلافة عن النبي عم انما يكون فيمن استخلفه النبي عم  
فلا يصدق التعريف على امامة البيه ونحوها فضلا عن رياسة  
النائب العام للامام فلنا لولم خلافا لاف اعم من  
ان يكون بوسط او بدونه **قوله** ونصب الامام واجب  
اجب نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا  
سموا عند اهل السنة وعامة المؤمنين وعقلاء بعضهم  
وقالت الشيعة هو واجب على الله وقال قوم من الطوايع  
انه ليس بواجب اصلا لنا على الوجوب وجوه الاول وهو  
العدة اجماع الصحابة رضخه جعلوا ذلك اهم الواجبات  
واشتغلوا به في دفن رسول الله عم وكذا اعقيب موت



كل امام روى انه لما توفي النبي وم خطب ابو بكر فقال  
يا ايها الذين الناس من كان بعد محمد افان محمد اقلنا  
ومن كان بعد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا  
الامر ممن يقوم به فانظروا واثابوا اراكم رحمكم الله  
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر  
في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني  
ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز  
الجيش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام  
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام ومالا يتم  
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب  
على امر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود  
كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام  
لم يكن مطلقا فلم يتلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة  
الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فقلنا نقول  
فرق بين تفيد الوجوب وتفيد الواجب فلهذا الواجب  
مطلق اي لم يفيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب  
اعني الامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة  
المشروط بالطهارة واما في الزكاة فالوجوب مشروط  
بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلما وجوب الثالث

ان في نصب الامام استجلاب منافع لا يحصى استدفع  
مضار لا يحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكون  
يلحق بالضرورة بات بل امشاهدات وبعيد من العيان  
الذي لا يحتاج الى البينة واما الكبرى فيا لا جماع عند الاشعة  
وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي اصح القائلون  
بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كالا جتناب  
عن الطعام المسموم واطدار المشرف على السقوط و  
لو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه مقتضيات العقول والاعمال  
وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه  
الذم والعقاب في حكم الله تعالى هو ممنوع ههنا واصح  
القائلون بوجوبه على الله تعالى لطف من الله تعالى في حق  
العبد لانه اذا كان لهم رئيس فانه يمنعهم من المحظورات  
ويجبرهم على الواجبات كانوا اقرب الى الطاعات  
وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللفظ واجب على الله  
لماسبق والجواب انه لا يجب على الله تعالى شيء وقد سبق  
وايضا انما يكون لطفنا اذا خلا عن جميع جهات الفهم وهو  
مم فانه يتضمم مفاسد وان كانت قليلة بالنسبة الى مصلاته  
لما في الاراء من اختلاف الالهواء وفي الطباع من الاستكاف  
عن تسلط الاكفاء والالتفات قليل انما البقاء على ما



عليه من الابتداء وصلوح الاقتداء فيميل النفوس  
إلى الآباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي  
والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع و  
الاصل وكفاك شاهدا ما يسع من مقصص انقضاء خلافة  
عثمان رضي الله عنه إلى ابتدء دولة بني العباس وايضا انما يكون  
منقوطة ولطفوا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا في القبيح  
قادر على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا  
ليس بلازم عندكم واجب القائلون بعدم وجوبه بان  
في نصبه اشارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء  
متباينة فيميل كل حزب الى اصد ويهيج الفتن ويقوم  
الحروب وما هذا شأنه لا يجب والجواب ان الدليل  
قام على وجوبه فلا يدفعه هذا الاحتمال مع ان اعتبار  
النزج كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن  
او انعقاد الامر وانما طريق المخالفة بحمدبيعة  
البعوض ولو اصد يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في  
نصيب الامام بالنسبة الى مفسد عدم الامام ملحقه  
بالعدم **قوله** ويشترط فيه التكليف ايا بشرط في الامام  
ان يكون مكلفا ذكر اعدا لان غير العاقل من الصبي  
والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول

بجدة السيد لا يفرغ للامر مستحق في عين الناس لا يملك  
ولا يمثل النساء قصات عقل ودين ممنوعات  
عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق  
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهي والظالم  
يختلج امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الموالي  
الا لدفع شره اليسن عجيب استرخاء الذئب واما الكافر  
فامره ظاهر وزاد اجهل وراشتر اطا ان يكون شيئا عاكلا  
يجب عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في  
الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين واداري  
في تدبير الامور لكلا يخط في سبيله اجهل ولم يشترطها  
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها  
بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومبشرة  
الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين  
ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك  
وانتقلت الامة على اشتراط كون قريشيا اي من اولاد  
نضر بن كنانة خلافا للمخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة  
والاجماع والمعقول اما السنة فقوله يوم الامة من قريش  
وليس ادا امانة الصلوة اتفاقا فتعين الامة الكبرى  
وقوله الولاية من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لأمره



وقوله يوم قد موافق شيئا واما الاجماع فهو انه لما قال انه  
الانصار يوم القيامة منكم امير ومنكم امير منكم ابو بكر  
لعدم كونهم من قريش لم ينكر عليه احد من الصحابة فكان  
اجماعا واما المعقول فهو ان لشرف النسب وعظم قدره  
في النفوس اثرانا ما في اجتماع الاراء وتالف الالهوا  
وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد ولا  
البقى بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما  
وقد اقتصر عليهم حتم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة  
الباقية الى يوم القيمة اصح المخالف بقوله يوم اطيعوا  
ولو امر عليكم عبد جش اطيعوا واجيب بان ذلك في غير  
الامام من الحكماء جميعا بين الدلالة ثم ان مبني ما ذكر في  
باب الامامة على الاختيار والافتدار واما عند العجز  
والاضطرار واستيلاء الظلمة او الكفار والفجار فسلط  
اطبيرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدينية في  
تقليد وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام  
ضرورة ولم يعبا بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط  
فيجوز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود  
وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة نصب استولى  
فان الضرورات تبیح المحظورات **قوله** واشترط الشيعة

اشترط الشيعة امور منها ان يكون تاشيها اي من  
اولاد تاشم بن عبد مناف بن عبد المطلب وليس لهم في ذلك  
شبهة فضلا عن حجة وانما قصد بهم نفى امامة ابي بكر وعمر  
وعثمان رضي عنهم من اشترط كونه علويا بغيا طحافة بني  
العقبس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة  
حجة عليهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فيه تقديم  
المفضل على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ  
حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساو  
واجيب بان البقيع يجمع مستحقاق تاركه الذم والعقاب  
عند الله تعالى ممنوع ويحصى عدم ملائمة لمجاري العقول  
والعادات غير مقبولة مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما  
يكون المفضل اقدر على القيام بمصالح الدين والملك  
ونصبه او فوق الانتظام حال الرعية او وثق في اندفاع  
الفتنة ومنها ان يكون معصوما وقد اجمعت عليه بوجوه  
الاول القيلس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ  
الاحكام وحماية حوزة الاسلام الثاني انه الامام واجب  
الطاعة قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي  
الامر منكم وكلوا حجب الطاعة واجب العصية والاطاعة  
ان يكنز في تقرير الاوامر والنواهي وينتهي عن الطاعات



و يا مربي المعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب  
العصيان واللازم في البطالة الثالث ان غير المعصوم  
ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شك من  
الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين  
واعراضهم الامامة بقرينة السباق وهو قوله تعالى اني جاعل  
جاءلك للناس اماما قال ومن ذريتي الرابع ان الامة انما  
يحتاجون الى الامام لبيان الخطا عليهم في العلم والعمل  
ولذلك يكون الامام لطفاً لهم فلو جاز الخطا على الامام  
لوجب له امام اخر وبقيت الامامة حافطاً للشرعية فلو جاز  
الخطا عليه كان ناقضاً لها لا حافطاً فيعود على موضوعه  
بالنقض واجيب عن الاول بان النبي يوم مبعوث من الله تعالى  
مفرون ودعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من  
الكذب وسائر الامور الممثلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة  
ولا كذلك الامام فان نصبه معوض الى العباد الذين منه  
لا سبيل لهم الى مفرقة عصمته واستقامة سيرته فلا وجه منه  
لا شراطها وايضا النبي ياتي بالشرعية على التي لا علم للعباد  
بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها  
والفسق في تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى و  
اعتقاد اباة ما جرى عليه ومضر كانت المعجزة التي اقامها

الله تعالى في الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا  
مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة و  
العقبى وعن الثاني بان وجوب طاعة الامام انما هو  
فيما لا يخالف الشرع مبني على قوله تعالى فان تنازعتم في شئ  
فردوه الى الله والرسول وكيف في عدم كذبه في بيان الاحكام  
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب  
عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وانا اذ كان  
لكونه حكم الله ورسوله فكفى العلم والعدالة كالفاضي  
والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم  
والمفتى بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك وعن الثالث  
بان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان  
يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية  
اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم  
فدلالة الآية على صدق الكسرى لا يتم لجاز ان يكون المراد  
عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين  
و الرابع بان وجوب نصب الامام شرعى لا عقلى مبنى  
على جواز الخطا على الامة كما زعمتم وعن الخامس بان الامام  
ليس حافطاً للشرعية بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع  
الامة واجتهاده الصحيح فانه اخطا في اجتهاده او ارتكب



معصية فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف  
يصدون وانهم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القوية  
ولا نقض على الطريقة المستقيمة **قول** ثم اجماعهم على ثبوت  
الامامة اجماعا اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما  
بجرد صلاحه للامامة واجتماع شرائطه بل لابد من امر اخر  
به يتعقد امامته وهي طرق منها متفق عليه ومنها يختلف  
فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يبين الظلمة من  
هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو  
الى اتباعه قال به غير الصائبة من الزيدية ذاهبين الى اكل  
فاطمى خرج منها سبعة داعيا الى سبيل به فهو امام  
ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول  
عندها وعند المعتزلة والحوارج والصائبة خلافا للشيعة  
هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعهم من غير ان يشترط  
اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل يتعقد بعقد واحد منهم  
ولذا لم ينوقف ابو بكر رضي الله عنه انتشار الاخبار في الاقطار  
ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنهما لا يبي عبادة ابسط يدك  
ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي  
وهذا مذهب الشيعر الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد  
من الشهود فلا يدعى احرازه عقد عقد اسر متقدما على هذا

العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد من  
يصلح للامامة اخذوا من امر الشورى لنا على كون البيعة  
والاختيار طريقا انه اشغل الصحابة عن بعد وفاة النبي  
ومقتل عثمان رضي الله عنهما واختيار الامام وعقد البيعة من غير  
تكبير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة  
الشيعة بعد ذلك احتجبت الشيعة بسببها الاول  
ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته  
عاما بالامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار  
الثاني ان اهل البيعة لا يقدررون على توليته مثل  
القضاة والاصحاب فكيف يقدررون على توليته  
الرياسة الكبرى الثالث ان الامامة لازالة الفتن  
وانباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف  
الاراء فيعود على موضوعها بالنقض الرابع ان الامامة  
خلافة من الله ورسوله فينوقف على استخلافا فلهما  
بوسط او بلا وسط والثابت باختيار الامة لا يكون  
خلافة منها بل من الامة واجيب عن الاول بمنع  
المقدمين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم  
بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات  
المذكورة وعن الثاني بمنع الصوري فان التخييل جائز



عندنا ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام  
ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه  
لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من  
السبق وغيره معلومة من الشريعة ولو سلم فالفتنة القائمة  
بعدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه وعن الرابع  
بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان  
اختار له الامة خليفة لله ورسوله كما خليفة سسقط  
ما ذكرتم الا يرى الوجوب بشهادة الشاهدين وقضاء  
القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم **قوله** وفيه اكمال  
للمدين **اي** احتج الشيعة بوجوه اضعفت الاول  
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا اقله في الامامة  
من معظمت امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما  
في كتابه واما على لسان نبيه **عم** الثاني ان سيرة النبي **عم**  
وطريقته على انه لا يترك الاستخلاف على المدينة و  
غيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة فكيف يترك الاستخلاف  
في غيبة الوفات الثالث انه كان لا يترك البيان  
في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب  
حتى امر قائم قضاء الطاعة ومسح الخيف ونحو ذلك فكيف  
يترك البيان فيما هو اسهل المهمات والاطواب ان



في التقويض الى اختيار اهل الطل والعقد واجتهاد اول  
الالباب بفتح الكمال استخلاف وتوصية كما في كثير  
من فروع الايمان **قوله** واما ادعاءهم النص الى ذهاب  
جهوار صحابنا والمعتزلة والظاهر ارج الى النبي **عم**  
لم ينص على امام بعده وانه قيل نص على ابي بكر فقال  
الحسن البصري نصا حقيقيا وهو تقديم **عم** اياه في الصلوة  
وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى  
انه **عم** قال اثنوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا  
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا بني الله والمسلمون  
الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو من ذهب الشيعة  
اما النص اطلق وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة  
فبالاتفاق واما النص اطلق فعند الامامية دون  
الزيدية وهو قوله **عم** سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله  
مشيرا اليه واخذ ايده هذا خليفة فيكم من بعدي فاستمعوا  
له واطيعوا وقوله انت اظليفة من بعدي وقوله **عم**  
وقد جمع بني عبد المطلب ابيكم بيا بوعن ويوازي  
يكن **اي** ووصي وخليفة من بعدي فبايعه على رضو  
بوجهين الاول انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا  
الامر اظهير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة اطلق



لتواتر واشهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم  
 الذين لهم زيادة قرب بالنبي وم واختصاص بهذا  
 الامر بحكم العادة واللازم منتف والالم بنوقفوا  
 عن الانقياد والى العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا  
 في سقيفة بن ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار  
 امير ومنكم امير ولم يميل طائفة الى ابي بكر واخرى الى  
 علي واخرى الى العباس ولم يقل عمر رضي الله عنه  
 امير يدرك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه بحجة القوم  
 ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنصر عليه وادعى  
 النصر الى علي فقد طعن في كيار الامها جرين والانصار عامة  
 بالجلال او بخالفه الحق وكتمانه وفي علي رضي الله عنه بابناء  
 الباطل وادعائه بل في كتاب الله حيث اشنى عليهم  
 وجعلهم حزمة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن  
 المنكر الثاني روايات واما رات رجا تغيب باجتماعها  
 القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كذا في قول علي رضي  
 في الثوري فانه رضي بابامة ابيهم كان وكقول لطلحة ان  
 اردت بايعتك وكما ضده ابا بكر وعمر والاشارة  
 عليها بما هو اصل حين خرج ابو بكر لقتال العرب  
 ولم لقتال العرب فارس وكا قامة معهما ابي والاعباد

وكان كثير من سادات اهل البيت هذا النص  
 وكقول العباس رضي الله عنه اريدك ابايعك يقول  
 الناس هذا هم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك  
 اثنان وكقول عمر رضي الله عنه اريدك ابايعك غير  
 ذلك **قوله** فصل الامم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الامام الحق  
 بعد رسول الله وم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق  
 ابو بكر رضي الله عنه الشيعة عارض لنا وجوه الاول وهو العمدة  
 اجماع اهل اهل العقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد  
 وتوقف وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه ونواهي  
 وتسميته خليفة رسول الله والثناء عليه والاعتذار عن  
 الشاخر في البيعة ثم الاجماع على امانه اجماع على اهل بيته  
 لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني  
 ان الامها جرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعود  
 ابا بكر وعلي والعباس ثم ان عليا والعباس تابعوا ابا بكر  
 وسلم له الامر فلم يكن علي الحق لنازعاه لانه لا يليق  
 بهما السكوت في اطلق فتعين ابو بكر للاتفاق على انها  
 ليست لغيرهم الثالث قوله تعالى قل للخلفين من الاعراب  
 ساعدون الى قوم اول باس شديد تقاتلونهم او يسلمون  
 فله تطيعوا يؤتكم الله اجر احسن الاية جعل الداعي مفترض



الطاعة والامانة عن اكثر المفسرين ابو بكر رضو بالقوم  
 بنو حنيفة قوم سبيل الكذاب وقيل قوم فارس قاله ابي عمرو  
 في ثبوت خلافة ثبوت خلافة ابي بكر وبالاتفاق لم يكن  
 ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافة الكفار الرابع قوله عم  
 اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الخامس قوله عم  
 اطلالة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضو ضاى بنال  
 المربية منهم ظلم كانهم بعضو بعضا وكانت خلافة ابي  
 بكر سنين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اشترى  
 عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السادس ان النبي عم  
 استخلف في الصلوة التي هي اسكس الشريعة ولم يورثه ورواية  
 العز الافراده الروافض لهذا الما قال ابو بكر رضوا قبلوني  
 فليست بخيركم قال علي رضوا قبلك ولا تنفيلك  
 قدمك رسول الله فلا تفرط رضىك ليدنا فريضناك  
 لديننا وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام  
 من العمليات كافيك في النظر على انها باجتماعها رجا بفيد  
 القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل صلوحها سند  
 للاجماع وتاييده **وهو** وقالت الشيعة على رضوا بان قالت  
 الشيعة الامام اطلق بعد رسول الله على رضوا ولهم في اثبات  
 ذلك وجوه العقل والنقل والقدح فيه عدة من اصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا بالامر الاول  
 انه لا نزاع في انه بعد رسول الله عم اما وليس غير علي لانه  
 الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوفا عليه وافضل اهل  
 زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة و  
 النص فبالاتفاق واما الافضية فلما سياتي واجواب  
 اولامنع الا بشرط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر  
 الثاني قوله تعالى وليكم الله ورسوله والذين امنوا من  
 الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون  
 نزلت باتفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب رض  
 حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوة وكلمة انما للخص  
 بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بجميع الناصر فقد  
 جاء بجميع المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخوانا  
 وليها والسلطان ولي من لا ولي له فلان ولي الدم وهذا  
 هو امر ادبها لان الولاية بجميع النصرة يوم جميع المؤمنين  
 لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرا  
 في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكاة  
 حال الركوع والمتصرف في المؤمنين في امر الامة يكون هو  
 الامام فتعين على رضوا لذلك اذ لم يوجد هذه الصفات  
 في غيره واطراب منع كون الولي بجميع المتصرف في امر الدين



والله نيا واللاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر  
والموالي والمحج على ما يناسب ما قبل الالية وما بعدنا  
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى  
اولياء بعضهم اولياء بعضهم فان اطرأ عليكم ان يكون باثبات  
مانع عن الغزو وولاية اليهود والنصارى المنتهى عن اتخاذنا  
ليست هي التصرف والامانة بل النصرة والحجة وقوله تعالى  
ومن ينولي الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم  
الغالبون وقوله تعالى ومن ينوليهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك  
نحو حجة ونصرة لائمة في الجبل لا يخفى على من تأمل في سياق  
الالية وكان له معرفة بالساليب الكلام ان ليس المراد  
بالولي ههنا ما يقتضي الامانة بل الموالاتة والنصرة والحجة  
ثم وصف المؤمنين بما ذكره كبر ان يكون للمدح والتعظيم  
دونه التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين  
واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك  
وقربهم وشفقتهم طالما على النصرة وقوله وهم راكعون  
كما يحتمل ان يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم  
لا كصلوة اليهود وخالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون  
على اطرأ ان يكون نفي لما وقع فيه ترد وتزعاع ولا خفاء  
في ان ذلك عند نزول الالية لم يكن امانة الائمة الثلاثة وايضا

الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا لدليل و  
قول المفسرين ان الالية نزلت في حق عارض لا يقتصر الى  
اختصاصها به واقتصارنا عليه ودعوى الاختصاص لا توصف  
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالاً من ضمير يؤنون وليست  
وايضا ظاهراً الالية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال والاشارة  
في امانة عارضاً انما كانت بعد النبوة والقول بانه كانت  
له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي ثم ايضا  
مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في الحال دون الحال لا يستقيم  
في حق الله تعالى ورسوله الثالث ما تواتر من حديث الغدير  
والمنزلة اما حديث الغدير فهو انه يوم قد جمع الناس يوم  
الغدير ثم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه  
من حجة الوداع وكان يوماً صافياً حتى ان الرجل يبضع رداءه  
تحت قدميه بشدة الحر وجميع الرجال وصعد عليها وقال  
مخاطباً معاشر المسلمين الست اوليكم من انفسكم  
قالوا اللهم بلي قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم ال  
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله  
وهذا حديث متفق على صحته اوردته على ضرب يوم الثوري  
عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد  
براد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناس



والاولى بالنصرف وينبغي ان يكون المراد به في الحديث  
هو هذا المعنى لطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخي الاول  
وهو ظلال السوء لظهوره وعدم احصاء جملة البيان  
جمع الناس لاجل سببها وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات  
بعضهم اولياء لبعض ولا خفاء فان الاولوية بالناس و  
التولى والمالكية لتدبير امرهم والنصرف قهرا بمنزلة النبي  
هو معنى الامامة واما حديث المنزلة فهو قوله يوم لعلي رضي  
انت مني بمنزلة نازون من موسى الا انه لا نبي بعدي  
وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فيه كما اذا عرف  
باللام بدل ليل صح الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة  
بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له  
ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا لها  
مفترض الطاعة له عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة  
زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى  
بوفاته واذا قد صرح بنسب النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الاما  
والجواب عنهما منع التواتر وقد قبح في صحاح الاول كثير  
من ائمة الحديث وبعد صحة فقائه الدلالة على استحقاق  
الامامة وثبوتها في المال كونه ابن يريم نفع امامة الائمة  
الثالثة قبله ثم لا عبرة بحجة الواحد في مقابلة الاجماع واذا

واذا تأملت فما يدعوك من تواتر ما حجب عليهم لالهم لانها  
لو كانا مسوقين لثبوت الامامة والبن عليه لما خفي على عظم  
الصحابة فلم ينكروا الاستدلال بهما ولم يستوفوا في امر الامامة  
والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادوا على رضى ترك  
الاحتجاج بقبلة ابي الفوايه وغاية الوقاحة الرابع الاخبار  
التي يدعون انها مخصوصة بجلية من النبي عم على خلافة علي رضي  
وهي قوله عم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين  
والضمير لعلي رضي والامارة بالكرامة من امر الرجل صار  
امرا وقوله عم لعلاءم انت الخليفة من بعدي وقوله عم  
انه امام المتقين وقائد الفرائدين وقوله عم وقد اخذ  
بيدك هذا خليفتي عليكم وقوله عم لعلي هم رضانت اخي  
وصي وخليفته من بعدي فاقضى ديني بكسر الدال والجواب  
ما مر انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانما لو صححت  
لما خفيت على الصحابة والتابعين والامامة المتقين من  
المحدثين سيما عليا واولاده الطاهرين ولو سلم فقائه اثبات  
خلافة لان في خلافة الآخرين الخامس الصحيح في امامة الآخرين  
وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عم وغيره على ضرب  
الجماعة المموسومين بذلك لا يصلح كذلك اما اجمالا فاعظمهم  
سبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم



لا يكون اما ما لقوله سبحانه لا ينال عهدى الظالمين واجلوا  
منع المتقدمين ومنع دلالة الولاية على كونه كان كافرا ثم  
اسلم ظاهرا ومنع كونه المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا  
فلمطاع من مفصلة في حق كل واحد من الثلاثة والجواب  
ان بعضها افتراء وبعضها غير قاطع وبعضها مادل كل ذلك  
مذكور في شرح المقاصد وغيره **قوله** ثم لم تنفوي بعض ابي بكر  
اي الامام الحق لعبد ابي بكر عمر رضي الله عنه لان لما مرض ابي بكر  
مرضه الذي توفي فيه ثاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال  
لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر بن  
ابي قحافة في اخر عهده بالدينبا خارج عنها واول عهده  
بالاخرة داخلها حين يؤمن الكافر ويبر المفاجر ويصدق  
الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك  
ظني به ورأي فيه وانه بدل وجار فكل امرئ ما اكتسب  
والجزا اردت ولا اعلم الغيب وسجل الدين ظلموا اي  
منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة  
فبايعوا بمن فيها مرة بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا بمن فيها  
وان كان عمر فاعتقدت له الامامة بنص الامام الحق  
واجتمع اهل الطل والعقد المهاجرين والانصار فقام  
عشر سنين ونصفا بامر العدل والسبحة ثم الامام الحق

بعده عثمان وذلك لان عمر رضي الله عنه استشهد جعل الخلافة  
شورى بين سنة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة و  
الذبير وسعد بن ابى وقاص ثم فوض الامر بينهم الى عبد الرحمن  
بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان وبايعه بحضره الصحابة  
فبايعوه وادناقوا والاوامره ونواهيهم وصلوا معه اجمع والاياد  
وكان اجتماعهم الامام الحق بعده علي رضي الله عنه لان عثمان  
رضي الله عنه ونكرت الخلافة مهملات فاجتمع كبار المهاجرين  
والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه  
لما كان افضل اهل عصره واوليهم بالخلافة وبالحكمة انعقدت  
خلافة بالبيعة واتفاق اهل الطل والعقد ثم آل امر الخلافة  
الى الحسن رضي الله عنه اشهره بيعة سلم الامر لمعاوية رضي  
الله عنه فالتفت قلب الامامة الى الملك والسلطة  
**قوله** والافضلية بترتيب الخلافة اي قال اهل السنة  
الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي على ترتيب الخلافة  
وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه والبعض  
الى التوقف فيما بينهما وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة  
الى ان الافضل بعد رسول الله علي رضي الله عنه لان اجتماع  
عظماء الأمة وعلماء الامامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن  
بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا



عليه وتفصيلا الكتاب والسنة اما الكتاب فقولنا  
وسيجنبها الا نقي الذي يؤتى ماله يتزكى وماله احد عنده  
من نعمة تجزي قاطبه وورع على انها نزلت في ابي بكر والا نقي  
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نقي بالفضل  
الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه نعم  
تجزي وهي نعمة التربية والله اما السنة فقوله عام لابي الدرداء  
حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله  
ما طلعت الشمس ولا غابت بعد النبيين والمرسلين  
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وكما ان ظاهره في  
افضلية الغير لكن انما يباق لاثبات افضلية المذكور  
ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسرف  
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل والتساوي  
فاذا نفي افضلية احد هما ثبت افضلية الاخر وقوله عام  
جزا مني ابو بكر ثم عم وقال عام لو كان جدي بنى لكان عمي  
قال عام عثمان ابي ورفيق في الجنة ويؤيد ذلك ما نواتر  
من انارهم واخبارهم وما عجبهم في الاسلام تسكت  
الشيعة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى  
فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونناوونكم ونفسنا  
وانفسكم الآية عن بانفسنا عليا رضي الله عنه كان صفة جمع لا يوم

حين دعا وفد بخرا ان الامبا هلم وهو الدعاء على الظالم  
من الفريقين خرج ومعه اطن واطين وفاطمة وعلي بن  
وهو يقول اللهم اذا نادى دعوت فامنوا ولم يخرج معه من  
بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي  
كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في  
القرى قال سعيد بن جبيرة لما نزلت هذه الآية قالوا  
يا رسول الله من هؤلاء الذين بنى نودهم قال علي وفاطمة  
وولدنا ولا خفاء في ان من وجبت محبة بحكم نفس الكتاب  
كان افضل وكذا ان ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام  
الله تعالى على اسم الله تعالى وجبرئيل مع التعبير عنه بصالح  
المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو موليه وجبرئيل  
وصالح المؤمنين فمن ابن عيسى المراد به علي رضي  
والله السنة فقوله عام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه و  
الى نوح في تقواه والى ابراهيم في حله والى موسى في بيته  
والى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء  
في ان من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكلمات  
كان افضل وقوله عام اللهم انتني باحب خلقك اليك  
يا كل من في هذا الطريق فإني دعا فاكل معه والاحب الي الله  
اكثر ثوابا وهو معي الا افضل واما المعقول فهو انه اعلم



في الصحابة لقوة حده وذكاء وشدة ملازمته للنبي  
واستفادته منه وقد قال النبي لم حين نزل قوله تعالى  
تعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي رضي  
ما نسبت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف  
باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا  
رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايح واستند العلماء  
في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم  
الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم  
ابن عباس تلميذه والمشافح في علم السيرة وتصفيه  
الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النسخ  
انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوساة ثم جلست  
عليها لفضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين  
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل التوريز بتوريزهم  
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت  
في برا او بحر او جبل او سما او ارض او ليل او نهار  
الا انا اعلم فيهم نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو  
انهم هم لما تولت من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره  
عليها لا تساع ابواب الدنيا عليه وايضا هو اشجعهم  
بدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الغزوات

وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي لم لافته  
الاعلى ولا سيف الاذ والغفار وقال لم يوم الاحزاب  
لضربة عاصم بن عباد الثقلي وايضا هو افضلهم لسانا  
عليما يشهد به كتاب نهج البلاغة والكثير من سخاوة حتى  
نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا  
ويؤتيهم اسيرا وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان  
جهنم صارت كركبة البعير لطول سجوده واحسنهم خلقا  
وطلاقته وجهته نسب الى الدعابة وبالجملة فمنافيه  
اظهر من انه يخفى واكثر من ان يحصى واطواب انه لا كلام  
في عموم منافيه ووفور فضائله وانتصافه بالكمالات  
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية  
بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت  
الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر  
والاعتراف به على رض بذلك **قول** واما بعدهم فقد ثبت  
ايضا ما ذكره افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهاب  
اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه  
حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا  
رسول الله وقد ورد في الشنا عليهم احبا كثيرا ولا يدرك  
وقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي



والشرايين بفرائض الاحوال فقلولاً منهم ذكركم لتبوا  
 الامر كذلك اذ كان لياخذهم في الله لومة لائم ولا يبصرهم  
 عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان  
 قاطية رضى سيدة نساء اهل الجنة واهل الحسن والطهر رضى  
 سيد شباب اهل الجنة وحديث بشارة العشرة  
 بالجنة مشهور كما يليق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان  
 وعلي وقاطية طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد  
 بن ابى وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما  
 اجمالا فقد تطلب الكتاب والسنة والاجماع على ان  
 الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله  
 اتقاكم وقال تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين  
 لا يعلمون وقال تعالى رفع الله الذين امنوا منكم والذين  
 ادنوا العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية  
 كأسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى  
 وقال صلى الله عليه وسلم ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة  
 البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء  
 وقال صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل عليا دناكم وقال صلى الله عليه وسلم  
 من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله به طريقا الى الجنة  
 وفضل العشرة الطاهرة على غيرهم بالعلم والتقوى مشرف

النسب الا يرى انه عام قرنههم بكتاب الله تعالى فيكون  
 التمسك بهما منقذا عن الضلالة حيث قال اني تركت  
 فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل  
 بيتي ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم و  
 الهداية فكذلك العترة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من بطئ به عمله  
 لم يسرع به نسبه **قوله** واطلق تعظيمها يجب تعظيم الصحابة  
 والكف عن مطاعنهم وجملي يلوجب بظاهرة الطعن  
 فيهم على محمل وثاوييلات سيما المهاجرين والانصار  
 واهل بيعة الرضوان ومن شهده بدر او احد او احدى بيعة  
 فقد انفق على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات  
 الصريحة والاحبار الصالحة ونفا صليها في كتب الحديث  
 والسيرة والمناقب ولقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بتعظيمهم وكف  
 اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم  
 خياركم وقال صلى الله عليه وسلم في اصحابي لا تتخذوهم غرضا  
 بعدى فمن احبهم فنجى احبهم ومن ابغضهم فبغضى ابغضهم  
 وقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي بما فلو احدكم انفق مثل احد  
 ذهباً ما بلغ مد احدهم ولا نفقه **قوله** وتوقف على رفر  
 الخ قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان  
 البحث في احوال الصحابة وما جرى بينهم من المواقفة و



والخالفه ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية  
وليس ينفع في الدين بل يبايضر باليقين الا انهم ذكروا  
شيئا من ذلك لامر من احد اهل اصول الاذان السليمة عن  
التدريس بالعقائد الردية التي يوقعها كتابات بعض الروافض  
ورواياتهم وثانيهما ابتداء بعض الاحكام الفقهاء في باب  
البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص ترجع اليها فنقول اما  
توقف على رفر في بيعة ابي بكر فيحمل على انه لما اصابه من الكفاية  
والحرمان بفقه رسول الله لم يفرغ للنظر والاجتهاد فلما  
نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن  
نصرة عثمان فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتخامى عن اطرب  
وارافه الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمان من موح  
ومع هذا فقد دفع عنه اطمئنان ولم ينفع وكان مكابا وتوقفه  
عن قبول بيعته لا عنظام قتل عثمان وانكاره وتوقفه عن  
فصاح قتل عثمان رضاء بالشوكتهم وكثرة تهم وقوتهم وجزمهم  
بالطرح على من يطالبهم به فاقضى النظر الصائب في الامر  
احترازا عن افارة الفتنة واما لانه راي انهم بغاة لما لهم  
من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسدة حيث استعملوا  
بما ذكره عليه من الامور وان الباعى اذا انقاد لامام  
اهل العدل لا يواخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم

وما لهم على ما هو راي بعض المجتهدين وتوقف جماعة من  
الصحاب كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن  
زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم من نصرة علي والطرف مع الى  
الطرب لم يكن عن نزاع في امامته ولا عن اباؤه عما وجب  
عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام  
على الخروج الى اطرب فاختاروا ذلك بناء على احاديث  
روواها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه  
واله وسلم اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفه واتخذ مكانه سيفا  
من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال لم يستلوا  
بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير  
من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عم قتال  
المسلم كفرو بسببه فسوق ولا يجلب لمسلم ان يهاجر اخاه  
فوق ثلثه ايام فلم ياتوا بالعود عن اطرب **قوله**  
والمصيب في حرب اهل البيت قاتل على رضى ثلث فرقة  
من المسلمين على ما قال النبي عم انك تقاتل الناكثين و  
المارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين تكفوا  
العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير  
وقاتلوا عليا بعسكر مقدمهم عائشة في هودج على جبل اخذ  
بخطاه كعب ابن سور فسمي ذلك حرب اهل البيت والمارقون هم



الذين تزعوا البير عن طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه  
 في حرب اهل الشام زعموا انهم انكروا حيث رضوا تخليهم  
 وذلك انه لما طال محاربة علي رضي و معاوية بصفين  
 واشتدت اتفق الفريقان على تخليهم ابي موسى الاشعري  
 وعمر بن العاص في امر اطلاقه وعلى رضي بما يريد فاجتمع  
 اطوارج على عبد الله بن وهب الراسي وساروا الى  
 النهروان وسار اليهم على بعسكره وقتل الكثير منهم وذلك  
 حرب اطوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية  
 واتباع الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق ابي الذي  
 هو بيعة عارض والدخول تحت طاعته ذاكما الى انه مالا على قتل  
 عثمان رضي حيث ترك معاويته وجعل قتلته خواصه بطانته  
 فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب على غلوة  
 من الغرات ودامت الحرب بينهم شهرا ففككت  
 حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الطين ان المصيب  
 في جميع ذلك على رضي لما ثبت من امامته ببيعة اهل اطل  
 والعقد وظهرت تفاوت مابينه وبين المخالفين و  
 تكاثرت الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق  
 حتى من الاعداء من انه افضل اهل زمانه وانه لا احق  
 بالامامة منه والمخالفون بغاة طروجهم على الامام طين



بشارة هي ترك القصاص من قتل عثمان ولقولهم  
 لعمري يقتلك الفتنة الباغية وقد قتل يوم صفين  
 على يد اهل الشام ولقول عارض اخواننا بقوا علينا و  
 ليسوا كفارا ولا فقه ولا ظلمة لما لهم من التاويل و  
 ان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد  
 وذلك لا يوجب التفتيق فضلا عن التكفير ولهذا منع  
 عارض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بقوا علينا  
 كيف وقد صح ندم طلحة والذبير رضي وانصراف الزبير  
 عن الحرب واشتد ندم عابسة والمحققون من اصحابنا  
 على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد الفريقين  
 بل كانت ترميها من قتل عثمان حيث صاروا فقتل  
 واختلطوا بالعكرين واقاموا الحرب خوفا من الفضا  
 وقصد عابسة رضي لم يكن الا اصلاح الطائفتين و  
 تسكين الفتنة ف وقعت في الحرب **قول** فضل قد ورد  
 احاديث اجماع على باب الامة بحث خروج المهدي  
 ونزول عيسى ومهما من اشراط الساعة وقد وردت  
 في هذا الباب اخبار صحيحة ان كانت احادا اما خروج  
 المهدي فعن ابن مسعود رضي انه قال قال رسول الله  
 لا يذهب الدين حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي



بواطيء اسمه اسمي وعن ابن سيرة رفر سمعت  
رسول الله يقول المهدى من عترتي من ولد فاطمة  
وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله المهدى مني  
اجلي اظلمة اقنى الانف بملاء الارض فطا وعدلا  
كما ملئت ظلمًا وجورًا يملك سبع سنين وعنه رفر قال  
ذكر رسول الله ع بلأ يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل  
ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلاً من عترتي  
اهل بيته فيملاء الارض فطا وعدلا كما ملئت جوراً  
وظلمًا فذهب العلم الى انه امام عادل من ولد فاطمة  
يخلفه الله تعالى من شاء ويؤيده نصرته لدينه وزيعة الامامة  
من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس  
خوفاً من الاعداء ولا استحال في طول عمره كنوح ولقيان  
واظفروا لك سائر الفوق لانه ادعاء امر مستبعد  
جدا اذ لم يجد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل  
عليه ولا اماره ولا اشارة عن النبي ع واما نزول عيسى  
فعن رسول الله صلى الله عليه وآله قال والذي نفسي بيده ليو شكن  
ان ينزل فيكم ابن مريم حكماً وعداً فيك الصليب ويقتل  
الخنزير واما قوله ع لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان  
يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره عاقبته

على ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن حديث طويل في  
الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فينا المسلمون بعدون  
للقنان سجون الصفوف اذا قيمت الصلوة فينزل عيسى  
بن مريم فيؤمهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح  
في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده  
فيبريهم ودمه في حربة قال ع لم يسر ما بين خلق ادم الى قيام  
الساعة امر اكبر من الدجال قال ع ما من نبى الا انذر  
قومه الاغور الكذاب ثم قد وصفه وفصل كثيراً احواله  
وقال ع ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرفي  
دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب له فيقتله وكذا قد وردت  
احاديث صحيحة في غير ذلك من الاشارات فمن حذيفة  
بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي ع علينا ونحن نذكر  
فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى  
تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة  
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وباجوج  
وماجوج وثلاثة خسوف بالمشرق وخسوف بالمغرب  
وخسوف بجزيرة العرب واخر ذلك نار يخرج من اليمن  
تنظر الناس الى محشرهم وقال ع ان من اشراط  
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر

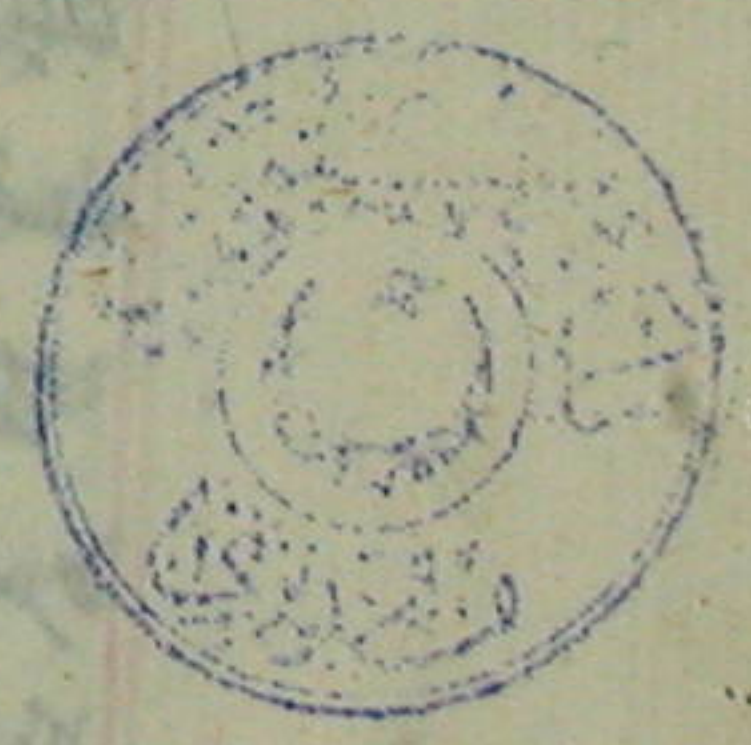


ويقفل الرجال ويكثر النساء حتى يكون طين من امرأة القيم  
 الواحد وقال يوم اذا ضيحت الامة فالتظير الساعة  
 وقال يوم اول اشراط الساعة نار تحترق الناس من الشرق  
 الى المغرب وقال يوم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من رضى  
 الجحيم تضيء اعناق الابن بصرى وقال يوم لا تقوم الساعة  
 حتى يتقارب الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر كالليلة  
 ويكون الجمع كاليوم ويكون اليوم كالساعة ويكون الساعة  
 كالضربة بالنار وقال يوم لا تقوم الساعة الا على شرار  
 اطلق وفي حديث اخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض  
 الله الله وذكر يوم في حديث اخر من علامات الساعة ان  
 يظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسفهم  
 وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة  
 شره وباجلته فالاحاديث في هذه الباب كثيرة رواها  
 العدول الثقة وصحها المحدثون الاثبات ولا يمنع  
 حملها على ظواهرنا عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة  
 امور ممكنة عقلا فان قيل بعض هذه الاحاديث يشتر  
 بان الامة في اخر الزمان شر اخلق قلبا لخير وقد قال يوم  
 مثل امي مثل امطر لا يدرى اوله جرام اخره قلنا الشارقة  
 الظاهرة التي لا تشك معها في خيرة القرون السابقة

انما هي عند غايه قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف  
 او كما دعى ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في النار  
 بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل  
 الله رجلا باردة من قبل الشام فلا ينفذ على وجه الارض احد  
 في قلبه مثال ذرة من خرا او ايمان الا قبضته في شرا الناس  
 في خفة الطير واطلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون  
 منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك  
 دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفذ في الصور وهذا ما قال يوم  
 لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في اخر الزمان عند  
 كون الامة في اجله على الطاعة والايما فلا يبعد كونهم  
 خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم وادبائهم  
 مع الغيبة من مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات و  
 بسوط الايات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان  
 والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف  
 مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل و  
 وروج الرذائل واستيلاء اهل الجاهل والعناء والشر  
 والفساد وهذا لا ينافي خيرة القرن الاول ومن يليهم منه  
 باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقائد و  
 خلوص النيات وقرب العهد بالنبي يوم واصحابه ونحو ذلك



على ما قال صلى الله عليه وسلم في القرون القرن الذي انما فيه  
 ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والله اعلم  
 بالصواب واليه المرجع والمآب وهذا اخر ما  
 اردنا ابراده في شرح تهذيب الكلام  
 يتسلسلنا اتمام نبؤيق الملك العالم  
 في يوم الاحد سابع عشر شعبان  
 من شهر ربيع سنة سبع و  
 ثمانين والف مائة  
 قسطنطينية المحمدية  
 والنا الفقيه سليمان  
 بن احمد بن محمد بن  
 الروي القسطنطيني  
 على سبيلهم  
 قبول مع اصله وصححه على حسب الطاقة بعون الله تعالى



الحمد لله حق الحمد والصلوة على الطاهر احمد ملاح كل من الملونين يتحد  
 اما بعد فقد وقف على هذا الرقيم الموسوس بنسابة على الله المسبق  
 كتاب ما نصيبنا من ما سيجي عامنا من المزاكير مطرنا مثل  
 مبين الفوائد عن موسس الفوائد في اسرار النجوم والسلام  
 وما غرق في الشئب ما يقول في النذر في هو جدير  
 بالكتابة وصاحب بالتهنئة خرج من يد فرقت ورجع لبنا  
 خالها من ايقا للشارب وفيه حول الله بهر او هرا في القاصدين  
 فهو على طريقه ضربه ونشرته على الطار في محبة  
 وكيف لا يوقد انفسه دهنه في البارع اللطيف اللوذعي  
 العقيف من حلاله بايزان مثله الشجر العاقل الفاضل  
 العالم الصالح مسلم من احمد لزال محك رحال الفوائد  
 رجع انتظام الفوائد ولا زال مسلكا كاسمه معا بهم وبهم  
 وما يرق ويكرم ونفع هذا الكتاب اماثل الاماثل كهدا  
 وان كانت كالمعاصر من مان والفوائد خوال العاقل في الاسن  
 فليست مطالعة بالعقد الوثيق ويتقن بان ما فيه  
 لا الاقا حفيو قال في ذلك بقة وثنية بقله في من غير  
 رعد الله من شتيل من الركا كان الله له في غير  
 والسكنات سنة ملق بهر الكتاب والله ولا الصواب



الحمد للموصوف بالاحديتين  
وانكره الذي قد خص من  
فندي الخليل الى الدليل في  
وتنى العنان عن الحوادث  
ونجا الاله الحي مبدع كل  
فرق الى علم القديم باله  
فتبارك المنان اذ قد له  
وجبا سليمان الكلام بكلام  
وانا عيسى رفعة وكلمه  
ودعى النبي محمدا لخاله  
واجله في المرسلين وخصه  
واختارته وفضلهم علي  
لا سيما العلماء من اهل البيت  
اذكم اباؤنا للعلوم وابدعوا  
وهذبوا بها من قد غوي حتى  
وجوا من اياهم تكن فمن  
واجلهم قدرا امام قد حوى  
وقد ايجده ويلقى درسه  
ببقيدهم ما لاله ورسوله

في كل وقت من ضحى وعشية  
بين الوري بعضا بفضل مزية  
قد حازه فيه باهر حجة  
بعض الكواكب اقلا بالمقولة  
في الكون من اتيان بخص القدر  
من محدث فحوى صوب عقيدة  
للمقصد الاسفي ياد في فكرة  
يبغية في نطق الطيور و غلة  
موسى الذي بعد البلاء ورفا  
واراه في الاسراء الكبرية  
من بينهم يوم اخرجوا بسيلة  
من كان قبلهم على الرتبة  
فيهم فزهم كالابنار في الرقة  
ما لم يكن منها باقصر مدة  
بين الانام كالجسم واهله  
مع نقص العمل وقلة قوة  
علم العقائد في اهل السنة  
في الاعتقاد محتم باهله  
في الاعتقاد محتم باهله

بنيان وبنية للامة

في كفر اهل بيته خلاف ائمة  
نظر سديد فنقد للمهجة  
لا حظ نفس كالرياء وسعة  
بالاجري الاخرى بمحض المنه  
دار به مع احراز الحرية  
هذا فرق في بيط بسيطة  
للمستفيد من الانام بهمة  
اشراك اشراك اهل الرغبة  
في عصرنا هذا بقسط ظنينة  
تخصيله منهم باجس نية  
اذساد فيه لهم تين البنية  
شع الصدور في الصدور البنية  
باهي اجمال وحسن روية المهجة  
بأتم أسلوب وأحكم صنعة  
قد جيت في مصرى هذا الرحلة  
تسقى المجالس في مقام القفلة  
في الفضل مع أنسية و كنية  
في ذا على ذا الشرع عند اجبة  
فما حواه في اصول المسلة  
بحر الكلام مجيعه كالقطر

لنفقهم في اسر تقيلا تقي  
وسوقهم في بعد ذاك الى فضا  
ويهد وجه الله في تاليف  
فيعجز في الدنيا السبا والجزا  
ويغفر بالقدح المعلا في كلا  
وقد اتتني فيما مضى من اعصر  
فسعى الى تحصيله وبيان  
ودعوا الي التجريد بالتوحيد  
وقفا سليمان بن احمد ابراهيم  
فما اهل بيته التقاه وجد في  
حق احاط به وساد بحرهم  
واقي بذو الشرع الذي بيانه  
وبدل على التهذيب كالله في  
مع ذكر ما يحتاج فيه لذكر  
وقد اجفقت في حين اذ  
وقفت صحبة ببعض مجالس  
وتنبيله ما يتبعه في المنى  
ووقفت اذ وقفت بعد مدته  
فنظرت فيه لادبرهم متاملا  
فوجدته بحرا محيطا عند



ورايت ابدى به شمس الفجر  
 وغدا لاهل الزرع بطعن غاريا  
 حتى اعاد الطرس وهو ضاحكا  
 وابان زيف المبطلين والام  
 فودت ان لو كنت حيا ريت  
 وكتبت بالمسك والعقيدان في  
 وطفقت اكرع من زلال بيان  
 وقطفت زهر فوايد من حقها  
 ابوانها بالنور قد كتبت علي  
 فخرت في بطن الخيال جميعها  
 واردت ان اغزو عليه مقرضا  
 فتقربت قبل السجود بقبلة  
 وكنت في خرا المداخ خلعة  
 مع علمها بقصص حيا والعجز عن  
 وحق منية الذي قد حاز من  
 فدرى العلوم على اتم وجوها  
 مع ما حواه من لطيف طبيعة  
 وديانة يتنيك عنها ميل  
 والرهق في طرق المولى سرعة  
 والميل عن ما كان دونا منال  
 للنصح في بعض المساجد بالذي  
 والقنع بالشيء القليل وترك ما

٤٩٩  
 يبغي في الدلائل يا ذا المنحة  
 واتق هذا الشرع في قداسة  
 واند حظا زائلا واطره في  
 بالمصطفى والام والاصحاب  
 ما هبت من نحو الرافض مطيبا  
 والعاجز المكين احمد في غري  
 لما الي هذا الشرح سر ناطل  
 انشا الله التقرير في مولا  
 ودعا له المؤلف وخفر ض

شرح لفظ فافت وراي لفظ  
 مولف جاز العلم  
 فاف  
 الحلي الوضو  
 يوم العوض  
 ولا عجب للبحر في هذا الدار  
 فاف  
 الحلي الوضو  
 يوم العوض





Süleymaniye Kütüphanesi

Kism. AMCA ZADE  
Yeni. HÜSEYİN PASA

Eski Kayıt No 310